محتويات العدد الثامن

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

مثلت العلاقة بين الوحي والعقل في التاريخ الفكري والثقافي للمسلمين الإشكالية الرئيسة التي منها تنبع سائر الإشكاليات الأخرى وإليها تعود. فإذا كان الوحي هو خطاب الله تعالى المتضمن هدايته للبشر، وإذا كان العقل هو مناط تلقي ذلك الخطاب وإدراك الرسالة التي يحملها، فإن كيفية النظر إلى العلاقة بينهما وفهم مستويا ا وأبعادها تحكم في النهاية أوجه تفاعل العقل الإنساني مع الوحي الإلهي كما تحدد التجليات التاريخية لذلك التفاعل على المستويات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية.

ولقد شهدت السنوات العشرون الأخيرة بصورة خاصة اهتماماً متزايداً بقضية العقل وطرحاً مكثفاً للإشكالية المتصلة به في تاريخ العرب والمسلمين وحاضرهم، بعناوين مختلفة ومن منطلقات متنوعة ولغايات ومقاصد متباينة. فمن نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري) إلى حول تشكيل العقل المسلم (عماد الدين خليل)، ومن خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (عبد ا يد النجار) إلى أزمة العقل المسلم (عبد الحميد أبو سليمان)، ومن إصلاح العقل في الفلسفة العربية (أبو يعرب المرزوقي) إلى مفهوم العقل (عبد الله العروي)، ومن اغتيال العقل (برهان غليون) إلى نظرية العقل (جورج طرابيشي)... إلخ، والإشكالية هي الإشكالية، مهما تنوعت أساليب الطرح وتباينت آليات الخطاب.

إلا أن ما يمكن أن نلاحظه في هذا السياق هو أن أغلبية البحوث والدراسات التي تناولت هذه الإشكالية تتجاوز الوحي بوصفه، من الناحية التاريخية على الأقل، المرجع الأساس الذي قامت عليه الفعاليات الحضارية في تاريخ المسلمين والنص الذي استلهموا منه أنماط خطا م الفكري وبنوا بوحي منه نظمهم الثقافية. وهذا أمر لا مسوغ ولا تفسير مقنع له، والحال أن الوحي يقع في الصميم من الإشكالية ذا ا، سواء كان ذلك من الناحية التاريخية أم من الناحية المعرفية والنظرية. ونحسب أن الاقتصار في طرح هذه الإشكالية على النظر في تجليا ا التاريخية من خلال

التراث الفكري والثقافي للمسلمين دون العودة إلى الوحي (والقرآن بصورة خاصة) من شأنه أن يفقدها مغزاها التاريخي وقاعدتها المعرفية معا، ويفتح الباب لمزيد من التشويش الذي يحول دون إنشاء خطاب تأسيسي جديد فيها.

في هذا العدد يعيد طه جابر العلواني طرح الإشكالية متتبعاً موارد لفظة العقل ومرادفاتها في القرآن الكريم سعياً إلى بلورة مفهوم قرآني للعقل يتجاوز الطرح السائد ويفتح الباب لقول جديد فيه. ولا يتجاهل الكاتب التاريخ وما له من آثار في تشكيل الرؤى وصياغة المفاهيم فيلقي الضوء على الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت وراء العديد من المقولات والمقالات التي أنشأها المسلمون حول العقل وصلته بالوحي، مركزاً استطلاعه التاريخي هذا على نماذج من الفقهاء والأصوليين وقاصراً إياه على القرنين الأول والثاني من التاريخ الإسلامي.

أما مصطفى عشوي فتأتي مقالته عن الطبيعة البشرية ضرباً من الحوار العلمي الذي تسعى إسلامية المعرفة لإقامته مع المنظورات المعرفية السائدة في موضوع تتشعب معطياته وأبعاده لتلقي بظلالها على مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية على اختلاف مسلماتها ومقولاتها ومناهجها.

وتقدم منى أبو الفضل دراسة نقدية للنظرية الاجتماعية المعاصرة كما تكاملت في الثقافة الغربية، حيث سعت للكشف عن عناصر المنظور المعرفي الذي حدد مسلمات تلك النظرية وشكل مقولاتها ومناهجها وحكم تطورها في ظل ما سمته نموذج الثقافة المتذبذبة. وتأتي هذه الدراسة النقدية في سياق الدعوة إلى مراجعة النظرية الاجتماعية، وإعادة بنائها وفق نظام معرفي مختلف يستقي عناصره التكوينية مما دعته الكاتبة بنموذج الثقافة الوسط ذات الأساس التوحيدي.

أما رفيق عبد السلام فيسهم بقراءة في فكر ما بعد الحداثة بوصفه تعبيراً عن المآزق التي آل إليها الفكر الفلسفي المؤسس للحداثة نفسها.

وقد احتوى العدد كذلك على مراجعات أربع كتب وتقرير واحد، وقائمة ببليوغرافية.

ونود هنا أن نضع بين أيدي القراء الكرام بعض الموجهات الخاصة بمراجعة الكتب نلخصها في النقاط الآتية:

1 – إبراز الإشكالية الأساسية للكتاب وعرض الأفكار الرئيسة التي طورها المؤلف بخصوصها.

2 – بيان المنهج المتبع في معالجة إشكالية الكتاب والعلاقة الناظمة لأفكاره (هل المنهج مناسب للإشكالية المطروحة وهل أفكار الكتاب متماسكة ومتسقة مع المقدمات التي ينطلق منها الكاتب؟)

3 – محاولة ربط أفكار الكتاب ومقارنتها بغيرها من الأفكار المتفقة معها أو المخالفة لها حول الإشكالية نفسها، وبيان مدى إسهام الكتاب في معالجة الإشكالية المطروحة سواء من حيث الحلول المقترحة أو أسلوب الطرح والمعالجة.

وإذا نحن نحرص على أن يلتزم المسهمون في هذا الباب ذه الموجهات، فإننا نرمي إلى أن تصبح المراجعات نوعاً من الحوار بين ما يروج في الساحة الفكرية من أفكار وأطروحات ومناهج، لا أن تكون مجرد عرض أو تلخيص للكتب.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

هيئة التحرير

العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية

طه جابر العلواني*

"... فإن قلت: فما بال أقوام يذمون العقل والمعقول؟ فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى ا ادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إذا كان لا ينمحي عن قلو م بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب، فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم... فأما نور البصيرة التي ا يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه؟ وإن ذُم فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع، فبما علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً ولا يلتفت إلى من يقول: أنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل. فإنا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز ا الآدمي عن البهائم حتى أدرك ا حقائق الأمور. وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ."

حجة الإسلام الغزالي

---

* دكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر، 1973، ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية (IIIT)، ورئيس ا لس الفقهي بأمريكا الشمالية، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية (SISS).

مقدمة

إن من أبرز الإصابات التي منيت ا هذه الأمة في وقت مبكر من تاريخها، تلك الإصابات الفكرية التي تراكمت آثارها حتى جعلت منها أزمة، أربكت العقل المسلم وشلت فعاليته، واستدرجته إلى دركات الحيرة والاضطراب والقلق الفكري التي كان الإيمان والتوحيد والرؤية الإسلامية النقية قد أنقذته منها، ونأت به عن شراكها.

لقد استطاع التصور الإسلامي السليم، والإيمان العميق بأركانه المتعددة وترابطها، والتوحيد الخالص، أن يوجد عقلا مسلماً قادراً معطاءً، استطاع أن يتحول بسرعة خارقة من الأمية والجاهلية إلى نور العلم وإشراقات التوحيد عبر قراءتين متدبرتين متلازمتين:

1- قراءة في الكون والوجود لاكتشاف أسرارا الخلق، وعلاقات الموجودات، وأشكال الظواهر وخصائصها وسننها، وإدراك القدرة الإلهية المدبرة لها للوصول إلى توحيد الربوبية وتوحيد الصفات، المحررين للوجدان الإنساني من كل ضغط، المطلِقين لطاقات العقل الإنساني في الوجود المهيئين له للاستفادة من قوانين الاستخلاف والتسخير.

2- وقراءة في الكتاب المسطور والوحي المنـزل المنشور للوصول إلى توحيد الألوهية، من خلال التدبر والتفهم لتجليات القدرة الإلهية البارزة في نشاط الظواهر، وحركا ا ووجودها وتفاعلا ا والسنن أو القوانين التي تحكمها –وكلها صنع الله الذي أتقن كل شيء- والانطلاق نحو حفظ الأمانة، والقيام بمهمة الخلافة، واستعمال قوانين التسخير لتحقيق حالة "الشهود الحضاري" و "إخراج الأمة الوسط"، وبناء "الأمة الخيرة".

هنا يصبح النشاط الإنساني المهتدي بالقراءتين –بجملته- نشاطاً محققاً لمقاصد الشارع وغايات الحق من الخلق. أما حين تعطل القراءتان، فإن ذلك يعني إعدام الكون ودماره، وحلول ساعته وقيام قيامته. وحين تعطل إحداهما فإن ذلك يعني إعداماً لشطر مقومات الحياة، وإهداراً لشطر من شطري الوجود الإنساني، بل الحياة كلها.

ولقد أحسن الصدر الأول القراءتين وأتقنهما، فوجدت "الأمة المسلمة" المتميزة عن سائر الأمم بالقراءتين قراءة الرواية وقراءة الدراية، فاستمسكت بالوحي وأعملت العقل في إدراكه وفهمه، وأطلقت كل وسائل الإدراك الإنساني تستقرئ

الوجود، وتكتشف السنن، وتتبين العلاقات، فتحققت لها الريادة، والشهادة، والخيرية والقيادة. وبقيت تتمتع بذلك ردحاً من الزمان حتى طال عليها الأمد، وقست القلوب، فاستوردت من الأمم الأخرى التي لم تحسن غير قراءة ظاهر من الحياة الدنيا ومعركة "النقل والعقل"، فاختلت قراء ا، واضطرب فهمها، وتخلف إدراكها، وبدأت مسيرة تراجعها. وقد كانت هذه الأمة المرحومة في غنى عن هذه المعركة، فهي قضية من تلك القضايا التي حسمتها القراءة الشاملة المتدبرة، في وقت مبكر من تاريخنا. لكن قدر الله وما شاء فعل.

إن هذه الأمة وقد تكالبت عليها الأمم، وتداعت عليها الكوارث أحوج ما تكون اليوم إلى القراءتين لتستأنف مسير ا، وليصلح آخرها بما صلح به أولها، ولن تستطيع ذلك ما لم تِعد تشكيلَ عقلها، وبناء عالم أفكارها، وترميم نسقها الثقافي. وأن العقل الذي لا يتحقق بالرؤية الشاملة، لا يمكنه إعادة الترتيب لأولوياته ومهامه،ولا يستطيع القيام بالبرمجة والتخطيط، وإتقان دراسة المقدمات والأسباب للوصول إلى أفضل النتائج.

لقد كثرت الدراسات والكتابات التي تتحدث عن العقل المسلم، والعقل العربي وغيرهما من العقول، وكان للمعهد العالمي نصيب من هذه الدراسات، فالمعهد قد نشر كتاب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان أزمة العقل المسلم الذي اشتمل على كثير من الأفكار المشتركة لدى مدرسة المعهد. وقد كتب الدكتور برهان غليون اغتيال العقل العربي، وكتب الدكتور محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي، وألّف الدكتور الجوزو مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة. وكذلك كتب الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد أركون، وكُتبت دراسات جامعية في "العقل عند الأشاعرة" و"العقل عند الشيعة الإمامية"، وحققت بعض كتب المتقدمين ومقالا م مثل "العقل وفهم القرآن" للحارث المحاسبي (توفي 243هـ/857م) و "العقل عند ابن رشد" وغير ذلك.

وقد كنت شرعت في دراسة عن "العقل" في محاولة لقول شيء أشبه ما يكون "بفصل المقال فيما بين العقل والوحي من الاتصال والانفصال"، وبعد أن قطعت في البحث شوطا، وكتبت فيه ما يزيد عن تسعين صفحة، حالت كثرة المشاغل بيني وبين إتمامه. وقد اطلع بعض الإخوة على اختصار له، فاستحسنوا ما ورد فيه، وعتبوا علي عدم نشر الملخص، وإنجاز البسيط. ففوضتهم نشر الملخص دون مراجعة مني له، لأنني لو فعلت فسأحول البحث إلى مشروع بحث جديد، وقد

يتأخر سنوات، وقد لا يرى النور أصلا، فإن وجد القارئ فيه ما يفيد فلله الفضل والمنة، ثم للأخوة الذين قرروا نفض الغبار عنه الشكر والعرفان، وإن كانت الأخرى، فحسبنا أن بذلنا الجهد وحاولنا، ولعل في المسهب المطول ما يعوض عن قصور الوجيز، والله الموفق.

تتناول هذه الدراسة وظيفة العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، فما من شيء اضطربت فيه الأقوال وتضاربت فيها الآراء وكثرت حول موقعه المناظرات والمداورات والمحاورات كالعقل، على الرغم من ظهور موقف الإسلام منه، بل بداهته. وما من جزء من أجزاء المنهجية كان له من الأثر في حياة الإنسان وفلسفاته ومذاهبه وحضاراته تقدماً وازدهارا، أو تقهقراً وانحساراً، مثل ما للعقل، كذلك؛ فالعقل إن صلح واستقام صلح الأمر كله، وإن فسد أو انحرف أو تخلف عن موقعه أو تجاوز حدوده فسد الأمر كله، ولم ينفع بعد ذلك ضابط.

فلا غرابة إذا ما وجدنا القرآن يوليه العناية، ويتولى رسم سبل تقويته وبيان طرق تربيته وتنميته، والآفاق التي عليه أن يصول فيها ويجول، والحدود التي عليه أن يدخر دو ا طاقته، وأن يحفظ فيها قدرته ليستفيد الإنسان منه الفوائد التي ربط الخالق العظيم استفاد ا به، فلا تستفاد من سواه.

وردت مادة (عقل) وتصاريفها فقط في تسع وأربعين آية من آيات القرآن الكريم، وجاء ذكر معناه في ست عشرة آية أخرى بمادة "اللب" ومثلها بمادة "الفؤاد"، وذلك عدا ما ورد بألفاظ أخرى تحتمل معانيها أن يكون المراد العقل، وتحتمل سواه. كذلك، تعرضت السنة النبوية لبيان فضله وشرفه وأهميته، ومحاسبة الله العبد على مقدار ما لديه منه، وبيان أهم صفات العقلاء.

وما اتفقت كلمة العلماء على شيء كاتفاقهم على أن ضرورات الحياة التي لا قيام لها بدو ا خمس، يقف العقل في مقدمتها. واجتمع الرأي على أن أهم مقاصد الشرائع على اختلافها حفظ الضرورات الخمس التي يعد العقل أشدها ضرورة وأكثرها أهمية، وحلها متوقف عليه[1].

---

1 انظر في ذلك مثلا:

- الإمام الغزالي: المستصفى في علم الأصول (طبعة جديدة رتبها وضبطها محمد عبد السلام عبد الشافي)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص174.

- الإمام الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية، ا لد الأول، ج، ص8007.

حقيقة العقل

لم يعن علماؤنا كثيرا بالبحث في "حقيقة العقل" ومعرفة ماهيته. وقد صرح إمام الحرمين الجويني (توفي478هـ/1085م) بذلك، وأوضح أن أبرز من أولى البحث في حقيقة العقل شيئاً من العناية -من أهل السنة- الحارث المحاسبي (توفي243هـ/857م)[2]. وأما الآخرون فقد كثر اختلافهم ونـزاعهم في أمور لا طائل تحتها كالبحث في كون "العقل" عرضاً أو جوهراً[3]، والجدل في العلاقة بينه وبين النفس والروح وغير ذلك. وأفضل من تناول الحديث في حقيقة العقل الإمام أبو حامد الغزالي (توفي505هـ)[4]، فقد أوضح أن العقل يطلق على معان أربعة هي:

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وبه يكون الإنسان مستعداً لقبول العلوم النظرية، وتدبر الصناعات الخفية الفكرية. وهو الذي عرفه الحارث المحاسبي بأنه: "غريزة يتهيأ بها الإنسان لإدراك العلوم النظرية"، (أي التي تحتاج إلى نظر وتفكير).

الثاني: العلوم الضرورية (البدهية) التي تظهر لدى الإنسان حين بلوغه سن التمييز، فيدرك جواز الجائزات العقلية، واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات.

فالإنسان السوي عندما يبدأ التمييز، يدرك أن الكل أكبر من الجزء، وأن الواحد أقل من الإثنين، وأن الشخص الواحد لا يمكن أن يكون في مكانين في آن واحد، وأن كل حدث لا بد له من محدِث.

الثالث: مجموعة الخبرات والمعلومات التي يستفيدها الإنسان من التجارب، وملاحظة السنن والنواميس، ولذلك يقال للإنسان كثير التجارب: إنه عاقل، وقليل الخبرات: إنه غمر أو جاهل.

الرابع: ملكة الانضباط والسيطرة على النفس نتيجة العلم بعواقب الأمور وحقائق الأشياء، ونتائج الأعمال أو الأقوال، فيقال للقادر على السيطرة على نفسه وكبح جماح الضار من نوازعه وشهواته، المتحكم بدواعي إقدامه وإحجامه: إنه إنسان عاقل.

---

[2] أبو عبد الله الحارث بن أسد العنـزي المحاسبي، ولد بالبصرة 165هـ، وتوفي 243هـ/857م.

[3] إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: البرهان في أصول الفقه تحقيق د. عبد العظيم محمود الديب)، القاهرة: دار الوفاء، 1992، ج1، ص95.

[4] أبو حامد الغزالي، معيار العلم، القاهرة: طبعة دار المعارف، 1961م.

ففي الأول والثاني يظهر جانب الفطرة والموهبة وأصل الخلقة، وفي القسمين الثالث والرابع يظهر جانب الكسب. وقد نسب إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب –كرم الله وجهه- قوله:

رأيت العقل عقلين		مطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع		إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس		وضوء العين ممنوع

وفي الأقسام الثلاثة: الأول والثالث والرابع مجال كبير للتعاون بين الناس كما لا يخفى، وأما الثاني فيستوي في إدراكه سائر العقلاء المميزين. وظاهر أن هذا التقسيم المعرف لحقيقة العقل يتناول العقل الذي هو الآلة أو الغريزة أو أداة الإدراك، والمعقول أي ما يستفاد بالعقل. فالتجارب والخبرات وما تؤدي إليه من معقولات ومعارف إنما هي معقولات مدركة، وليست جزءاً من حقيقة العقل. وملكة الانضباط والسيطرة لدى الإنسان غير داخلة في حقيقة العقل، وإن كانت ثمرة له.

ومن فوائد هذا التقسيم الذي بناه أبو حامد الغزالي، رحمه الله، أنه تناول القسمين اللذين دارت تقاسيم الكلاميين والحكماء والنفسانيين حولهما وهما:

أ- **العقل النظري**، وهو ما تدرك به الأمور النظرية على اختلاف أنواعها من المحالات العقلية والواجبات والجائزات، كإدراك استحالة الجمع بين النقيضين، ووجوب العلة ليوجد المعلول، وجواز خلق الجائز وعدمه.

ب- **العقل العملي**، وهو ما تدرك به أجزاء الأشياء والوقائع ليعمل بعد ذلك على تحديد العلاقة بينها، والخروج بأحكام أو نسب خيرية ثابتة بينها[5].

مراتب الإدراك

أما مراتب الإدراك العقلي فتتفاوت على النحو الآتي:

1- العلم: وهو الإدراك الجازم المطابق للواقع.
2- الجهل: وهو الإدراك الجازم المغاير للواقع.
3- الظن: وهو إدراك رجحان الطرف الراجح من مدركيه.
4- الوهم: وهو إدراك رجحان الطرف المرجوح.
5- الشك: وهو إدراك متساو للطرفين.

[5] الغزالي، المرجع السابق، ص 13.

والعلم لا يكون إلا يقينياً. والجهل نوعان: مركب، وبسيط، والظن والوهم تتفاوت مراتب كل منهما بحسب قوة درجات الإدراك أو ضعفها. أما المدركات العقلية أو ما تكتسبه العقول -من حيث عمل العقل لها- فهي قسمان:

الأول: معارف ضرورية (أي: بدهية)، تبده العقل، وتضطره إلى التسليم ا، وتحدث أحكامها فيه دون حاجة إلى نظر منه أو تأمل، كإدراك أن الكل أكبر من الجزء، وأن الواحد نصف الإثنين.

والثاني: معارف نظرية مكتسبة يكتسبها العقل بعد التفكير والنظر والتدبر، وهي أكثر المعقولات، وهي التي يتفاوت العقلاء في إدراكها.

العقل في عصر التنـزيل والصدر الأول

ليس في الإمكان العثور على خط فاصل بين العقل والنقل في فترة التنـزيل، ولا مجال لتوزيع المسؤوليات والوظائف والصلاحيات بين النص والعقل لأسباب عديدة منها: أن القرآن العظيم قد استثار كل طاقات القوم العقلية والفكرية، وتحداهم أن يأتوا بمثله جزءاً أو كلاً فعجزوا. ولما ثبت لهم عجزهم بعد التحدي التام والفرصة الكاملة واستثارة جميع إمكانات الاستجابة، لم يكن لهم بد من الانقياد والتسليم والانبهار ذا النص المعجز بناءً ومضموناً، ولم يعد أحد يفكر إلا بتلقفه وتفهم مراميه وتطبيقه نصاً وروحاً.

فالقرآن العظيم قد رد حير م وحيرة من سبقهم من الأمم في سائر أمور الغيب التي كان العقل قد أعلن عجزه عن الإجابة السليمة عن أي تساؤل حولها، ويأسه بعد الجهود الفلسفية الهائلة لسائر الأمم من الوصول إلى إجابة شافية عنها، فإذا بالقرآن العظيم يشفي الصدور من حير ا، وينقذ القلوب من ضلالا ا، ويطلق العقول من عقالها، ويحررها من سجو ا في دهاليز البحث الضيقة عما لا يمكن أن تدركه بوسائلها، أو تناله بقدرا ا المحدودة. فعوالم الغيب قد أصبحت من خلال نصوص القرآن العظيم كأ ا مشاهدة من خلال أبدع عرض لأحوال الإنسان منذ النشأة الأولى إلى أن تحول إلى أمم وشعوب وقبائل، وأقوى بيان لسنن الله في تلك الأمم والشعوب ومواطن العبرة والعظة من أحوالها. كما اشتمل على عرض لتكوين السماء والأرض والبحار والأ ار والكواكب وكيفية تسخيرها، وغاية خلقها وإيجادها، والعلاقة بينها وبين الإنسان.

كذلك عرض لأحوال الآخرة ومشاهد القيامة بشكل يجعلها كأ ا جزء من عالم الشهادة. وكانت آيات الأحكام والتوجيه الحياتي تأتي ضمن ذلك السياق

لتوجد صورة واحدة بين العالمين: الغيب والشهادة. لذا، كان من العسير العثور على الخط الفاصل بينهما بحيث يدرك العقل أن وظيفته قد بدأت هنا أو انتهت هنا. فهو في عالم الغيب بكل أنواعه يتلقى الآيات بتسليم وانبهار وانقياد، أملاه استيقان العجز، وهو عمل عقلي مع إدراك للحكم والغايات والمقاصد في كل ذلك، الأمر الذي يعطي الإنسان من الاطمئنان والارتياح ما يجعله في غنى عن التعلق بالبحث في تفاصيل الماهيات وجزئيات المركبات، التي لا يترتب عليها أثر نافع في الدنيا أو في الآخرة.

كما أن اكتشافهم للفوارق الكبيرة العظيمة بين حيا م في ظلال القرآن الكريم، وحيا م قبله، يجعلهم في غنى عن مناقشة شيء مما جاء به الكتاب العظيم، أو الرسول الكريم ، فإن التفاتة يسيرة من أي منهم إلى أي من ا الات العقدية الأصلية أو العملية الفرعية، التي كانوا عليها قبل الإسلام وصاروا إليها بعده، تجعل الواحد منهم يفزعه مجرد تذكر تلك الحال التي كان الإنسان فيها بكل قواه حجراً منفلتاً من أي توجيه من الوحي. ولكن ماذا كان شكل حياته تلك في العقائد أو المعاملات أو العلاقات أو غيرها من ا الات؟

لم يكن لدى مسلمي عصر التنـزيل وقت ولا دوافع للبحث في سلطان العقل أو حاكمية النص. فقد من البديهي لديهم أن الإنسان يسخر كل طاقاته للبحث في الشيء قبل أن يصل تصور كامل له يدفعه إلى الإيمان. لكنه بعد أن يؤمن، ويستقر الإيمان في قلبه، تصبح الحدود واضحة لا تستدعي أحكاماً قانونية تكشف أبعادها، فالعقل يذل جهده في الملاحظة والاستقراء والتحليل والتعليل والاستدلال والاستنباط ليحيل إلى القلب ما يحمله على الإيمان أو الكفر. فإذا آمن القلب انصرف العقل ليمارس وظائفه في مجال المعرفة في عالمٍ يستطيع أن يسخر الحواس الإنسانية للعمل فيه لتجمع له سائر الوسائل التي تمكّنه من الوصول إلى أحكام تثبتها التجربة أو الحس أو قوانين الاستدلال والاستقراء والاستنباط.

فعالم الغيب عالم تحكمه عقائد تستقر في القلوب، وعالم الشهادة عالم يمارس العقل فيه وظيفته الاستكشافية التنظيمية مع سائر القوى التي هيأها الله تعالى في الوجود.

علاقة الوحي بالعقل عند سلف الأمة

ويوم يخلط الإنسان بن العالمين، فيطلق العقل في كل منهما أو يوظف النص في كل منهما بالطريقة نفسها، يتعذر العمل ا دي ويشيع التبطل المتفلسف وتنهار

الأمة. ولم يكن لشيء من ذلك الخلط في عهد الصدر الأول وجود، ذلك أن الأمر قد كان أشبه بالبدهي عندهم. فالحباب بن المنذر، رضي الله عنه، يسأل رسول الله ﷺ عن المنـزل الذي اختاره في بدر، ليعلم ما إذا كان اختياره وحياً من الله عز وجل، أو أن اختياره كان للرأي والحرب والمكيدة، وذلك لأن القائد هنا رسول الله، فعندما يخبر بأنه الرأي، يقترح تغيير المنـزل ويوضح العلة في ذلك. وكذلك الحال بالنسبة لحديث تأبير النخل ونحوه من الأمور الدنيوية والسياسات التنظيمية. في كل هذه الأمور، كانت هداية الوحي وتوجيهاته الكلية وغايات الإسلام ومقاصد تشريعاته مع العقل المهتدي الفاحص الجوال والقلب المطمئن بالإيمان، كان ذلك كله يشكل فريق عمل متكاتف، مع إدراك واع لميادين التخصص: فالجانب العقدي المتعلق بأمور الألوهية والقدر والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح أمور تدرك بالوحي، ولا سبيل للوصول إلى الموقف الحق فيها إلا بواسطته بعد أن يحدث الوحي للعقل المعرفة، ليحيلها العقل بعد ذلك إلى القلب إيماناً. وحتى تحصل للعقل المعرفة، استخدم القرآن العظيم عالم الشهادة للوصول إلى ما يريد. فهو يلفت العقل إلى الكون وظواهر الطبيعة والخلق والإبداع المشاهد، ثم يركب الأدلة منها، ليحمل العقل على إدراك ما بينه وبين الكون والخلق من علائق. فالطبيعة والحواس والنفس والعقل والوحي الهادي كلها تعمل معاً لإحداث المعرفة وتحويلها إلى القلب لبناء الإيمان. لذلك لم يؤثر عن أصحاب الرسول ﷺ شيء يذكر من الاختلاف في مسائل العقيدة، ولم تكن تستوقفهم القضايا –خارج دائرة الاعتبار والاتعاظ- ولا كان البحث في حقائق المتشابهات ويشغلهم، لإدراكهم أن من حكمتها تعزيز معاني الدينونة لدى الإنسان وحمله على الإحساس الدائم بعظمة خالقه وقدرته، فلا مجال لتحويلها إلى مسرح للخيال الجامح، والفكر السارح.

أما مسائل التشريع، سواء تعلقت بالسياسة والمصالح العامة أو بالمعاملات والأحوال المدنية، فقد كانت مسرحاً رحباً لاختلافات في الاجتهاد والرأي كثيرة، لأنهم كانوا يدركون أن أحكام الفروع مبناها على العلل والمصالح وتنظيم شؤون الحياة، فلا بد من استعمال العقل، وملاحظة التجارب وإدراك فطرة الإنسان وطبائع الاجتماع والتمدن الإنساني.

والتوجيه القرآني ظاهر في ذلك، لأنهم تعلموا واعتادوا إذا ما سألوا عن أمر من أمور الحياة أجيبوا عنه، وإذا سألوا عن أمر من أمور الغيب لفت نظرهم إلى الحكمة منه لا إلى حقيقته، أو أحيل الأمر إلى علم الله تعالى.

﴿يسألُونك عن الْخمرِ والْميسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْم كَبِير ومنافِع لِلناسِ وإِثْمهما أَكْبر مِن نفْعِهِما ويسأَلُونك ماذَا ينفِقُونَ قُلْ الْعفْو...﴾ (البقرة: 219)، ﴿يسأَلُونك عن الشهرِ الْحرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِير ﴾(البقرة: 217).

﴿ويسأَلُونك عن الروحِ قُلْ الروح مِن أَمرِ ربي وما أُوتِيتم مِن الْعِلْمِ إِلا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85)، ﴿يسأَلُونك عن الساعةِ أَيانَ مرساها فِيم أَنت مِن ذِكْراها إِلَى ربك منتهاها إِنما أَنت منذِر من يخشاها﴾ (النازعات: 41-44).

وقد تضافرت عوامل عديدة لجعل جيل الصحابة على عهد رسول الله ﷺ، وخلفائه الراشدين من بعده، يتجهون الاتجاه الذي وصفنا، فيحفظون وحدة الأمة، ويحققون أهدافها من خلال:

- تفاعلهم مع توجيه قرآني ونبوي واضح ومفهوم.
- وانبهار بالقرآن العظيم واستعداد منهم وإدراك لطبائع الأمور، واستخدام ما أودع الله في الإنسان من قدرات وإمكانات، قد منحتهم تجربة معرفية مفيدة، وأورثتهم معرفة بالموقف المناسب من كل قضية.
- تربية نبوية سليمة كانت لهم الأسوة في كل ذلك.
- فالقرآن العظيم يعلّم المسلم كيف يستخدم كل شيء في موضعه، ويلفت النظر إلى طبائع الأشياء ومقومات الأمور، والسنة بأنواعها تؤيد ذلك وتعضده، ومكانة رسول الله ﷺ، وحبهم له، وتربيته لهم على ذلك أسلمت منهم القياد.

نماذج حية لمواقف السلف من العقل والوحي

عن عمرو بن شعيب قال: "جلسنا مجلساً في عهد رسول الله ﷺ، كنا به أشد اغتباطاً من مجلس جلسناه يوماً. جئنا فإذا أناس عند حجر رسول الله ﷺ، يتراجعون القرآن، فلما رأيناهم اعتزلناهم، ورسول اله ﷺ خلف الحجر يسمع كلامهم، فخرج علينا رسول الله ﷺ مغضباً، يعرف الغضب في وجهه حتى وقف عليهم، فقال: "أي قوم: ـذا ضلت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضر ـم الكتاب بعضه ببعض. إن القرآن لم ينـزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يشد بعضه بعضاً، فما عرفتم فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به"، ثم التفت إليّ وأخي، فغبطنا أنفسنا أن لا يكون رآنا معهم".

وأخذ خلفاؤه من بعد، بذلك المنهج، فقد كانت أية محاولة للخلط في هذه الأمور، إشغالٌ لعقول الأمة بما لا ينبغي أن تشغل به، تقابل من خلفاء رسول الله ﷺ الراشدين بكل ردع وقوة.

قدم المدينة على عهد عمر بن الخطاب ﷺ، رجل يدعى الأصبغ بن عسل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وضربه بدرته حتى أدمى رأسه وأسقط عطاءه، و ى عن مجالسته حتى تاب، وتراجع عن إثارة مثل تلك القضايا فعفى عمر عنه، ولكنه قرر نفيه إلى البصرة رغم ذلك، وكتب إلى عامله عليها أبو موسى الأشعري: "أما بعد فإن الأصبغ تكلف ما كُفى، وضيع ما ولي، فإذا جاء كتابي فلا تبايعوه، وإن مرض فلا تعودوه، وإن مات فلا تشهدوه"[6]. وقول سيدنا عمر: "تكلف ما كُفى وضيع ما ولي" ظاهر تماماً في إيضاح تصور الصدر الأول لقضايا الغيب والمتشابه، وأ م قد كفوها من خلال الوحي فلا ينبغي أن يشغلوا عقولهم ا، فالانشغال ا وضع لأهم الطاقات في غير موضعها، واستخدام للعقل في غير مجاله، ولو أن في بيان ذلك وكشف ستره، شيئاً من الفائدة، لكان أولى الناس ذا البيان رسول الله ﷺ. أما والرسول عليه الصلاة والسلام لم يبين ذلك، ولم يسمح بانشغال أحد به، والكتاب يقول: ﴿الْيوم أَكْملْت لَكُم دِينكُم وأَتممت علَيكُم نِعمِتي ورضِيت لَكُم الْإِسلَام دِينا﴾ (المائدة: 3)، فإن ذلك دليل قاطع على أن أية فائدة دنيوية أو أخروية لا تتحقق وراء هذا البحث والخلط.

إنه لا دين في الوجود إلا وفيه جملة من الحقائق التوقيفية التي لا تؤخذ إلا تلقّيا عن الأنبياء، فحتى الأديان الوضعية المختلفة والمذاهب والفلسفات تضع سياجاً حول جملة من القضايا، لا تسمح لعقول العامة بالخوض فيها، وتلتزم بتلقيها تلقّياً عن المذهب أو النحلة. فلا غرابة إذا من وجود هذه المساحة التي منحت الصحابة فرصة الانطلاق إلى تحقيق السيادة على شؤون الحياة والإبداع في وضع أسس الحضارة، فكانوا أول من عرف فكرة القياس بشقيه: التمثيلي الذي بلوروه وطوروه، والتعليلي الذي أسسوه فكان من ثماره المنهج التجريبي فيما بعد[7].

لقد اتفقت كلمة المؤرخين لعصر لصحابة –سواء منهم من كتب في التاريخ العام، أو في التاريخ السياسي، أو في تاريخ الفكر- على وجود ظاهرة وحدة

[6] انظر: ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة بيروت: دار صادر، 1328هـ، ج2، ص198؛ وجلال الدين السيوطي: صون المنطق عن فني المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، طبعة مكة المكرمة، بدون تاريخ، ص8.

[7] انظر: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام القاهرة: دار المعارف، 1977، ج1، ص23؛ والزركشي: البحر المحيط الكويت: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، من مطبوعات وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1992م.

العقيدة لدى الصدر الأول. كما اتفقوا على تأكيد موقف الصحابة من قضايا الغيب والمتشابه ووحدة ذلك الموقف، وهو تلقي هذه الأمور عن الوحي والإيمان ا على ظواهرها دون تأويل أو تمثيل أو تعطيل، وتفويض حقائق المعاني المرادة منها إلى العليم الخبير، وإطلاق حرية العقل في الواجبات والأعباء الهائلة التي تصلح له، وما أكثرها.

وقد اختلف أولئك المؤرخون في تعليل هذه الظاهرة، وبيان أسبا ا[8]. ومهما يكن ما قالوه فإن أهم الأسباب –في نظرنا- هو ذلك الإدراك السليم، والفهم الدقيق لعالم العبودية وعالم الألوهية، والمعرفة التامة بالفوارق بين عالمي الغيب والشهادة، والتمييز بين وسائل المعرفة الخاصة بعالم الغيب ووسائل المعرفة في قضايا عالم الشهادة، ثم استعمال كل وسيلة فيما خلقت له، وجعلت سبيلاً لمعرفته. فلا غرابة بعد ذلك أن ترى البشرية لأول مرة الوحي المعجز بجوار العقل المبدع يعملان سوياً متعاضدين لبناء أعظم حضارة عرفها الوجود البشري، وأوسط أمة أقلتها الأرض وأظلتها السماء.

أول الوهن وبداية الفصام

حين نحاول تحديد وقت أول فصام وقع بين النص والعقل، وجعل كلاً منهما بمواجهة الآخر. بحيث فقد التعاضد وسقط الاتحاد الذي كان بينهما، نجد ذلك في أعقاب الفتنة الكبرى التي اشتعلت إثر استشهاد الخليفة الشهيد عثمان ابن عفان ﵁. وقد تعاظمت هذه المحنة، وبدأت الآثار المفجعة تترتب عليها بعد استشهاد الخليفة الراشد الرابع الإمام الشهيد علي بن أبي طالب ﵇، حيث ولدت في تلك الفترة الفرق الثلاث مرة واحدة: الشيعة والخوارج والمرجئة.

أما الشيعة، فقد طرحوا فكرة أن الإمامة كالنبوة منصب ديني لا ينال إلا بالنص، وأوردوا جملة من النصوص استدلوا ا على ذلك، وأثبتوا العصمة للأئمة، كما ثبتت للأنبياء سواء بسواء، وطرحوا فكرة وجوب الولاء والبراء: الولاء لأئمتهم والبراء من غاصبي الخلافة منهم أو منكري إمامتهم، ورأوا: أن الأمة أقل شأناً من أن يترك لها اختيار حاميها، وأن العقول البشرية القاصرة أعجز من أن تعرف من هو الأجدر بإمامة الناس وقياد م، ولذلك فلا بد من تسليم الأمر كله لله

[8] راجع كتب: الفرق والملل، وكذلك ابن خلدون: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، طبعة دار ضة مصر (بدون تاريخ) ج3، ص 1019-1037. ؛ والمقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المسمى بخطط المقريزي بيروت: دار صادر، بدون تاريخ، ج4، ص 108-181؛ وطاش كبرى زاده، المفتاح، ج2، ص 32؛ وكثيرين غيرهم.

ولنبيه ووصيه الإمام علي بن أبي طالب ﷺ [9]. وكانت جماهير المسلمين وغالبيتهم العظمى في الجانب الآخر، يعتقدون أن الإمامة قيادة للأمة ورعاية لشؤو ا، وتنظيم لحيا ا وفق شرع الله ومنهاجه، وأن للمسلمين أن يؤمروا عليهم من يرضون دينه وأمانته وكفاءته لمهام الإمامة، إذا توفرت فيه شروطها. وأن يتم ذلك عن تشاور منهم واختيار حر، لا مجال لأي نوع من أنواع الضغوط فيه. وفي حمى ذلك الخلاف والصراع، أطلت فتن أخرى برأسها. ذلك أنه حين أعوزت الفرق المتصارعة النصوص الصريحة، عمدوا إلى ضلالتين لا يدري أحد أيهما أظلم من أختها.

الأولى: تأويل النصوص وليها، لتدل على مذاهب تبنوها، ومواقف اتخذوها مسبقاً فجاؤوا في هذا الأمر بالعجب العجاب.

الثانية: فتنة وضع الحديث والكذب على صاحب الرسالة ﷺ، لتقديم نصوص صريحة الدلالة على ما يريدون.

وبكسر الضوابط باتجاه التأويل، فتحت أبواب من الشر وما أكثرها، قد يكون في مقدمتها يئة الظروف المناسبة لظهور الفرق الباطنية الملحدة، والفلسفات المنحرفة، والاتجاهات الاتحادية الحلولية الضالة. أما فتح باب الوضع في الحديث، فقد كلف الأمة جهوداً هائلة لتنقية لا تزال مصدر فخر لهذه الأمة من ناحية، لكنها جهود كان يمكن أن تبذل في أشياء أخرى، لولا ما وقع.

التفسير والتأويل

وما دام البحث قد أوصلنا إلى قضية التأويل وتحايلات حمل النصوص حملاً على تأييد المواقف المسبقة للفرق المتنازعة، فلا بأس من إلمامة يسيرة تلقي الضوء على علاقة ذلك بقضية "الفصام بين العقل والنقل".

لقد حفظ الله تعالى القرآن بلفظه، وأجمع العلماء على تحريم روايته بالمعنى ليبقى قادراً على إنشاء الحياة التي يريدها الله سبحانه وتكييفها وتوجيهها، وتناقلت الملايين ألفاظه بحروفها كما أنـزلت لحكمة بالغة، لعل منها أن يبقى القرآن الأساس المتفق عليه بين المسلمين في سائر الأزمنة والأمكنة، يجتمعون عليه كلما تفرقت م السبل، وتشعبت م الأهواء. ولقد كان رسول الله ﷺ والفقهاء العظام

[9] من أبرز النصوص التي تعلقوا ا في هذا ا ال حديث الغدير الذي جمع أحد المحدثين ما ورد عنه في كتب الشيعة بأحد عشر مجلداً، وتوفي ولم يتمه وإلا لزادت مجلداته عن ذلك كثيراً، وهو كتاب الغدير في الكتاب والسنة والأدب، طبعة بيروت. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

من أصحابه بعده يحرصون الحرص كله على استقرار كل حرف من حروف القرآن في الصدور والعقول والقلوب والحياة ثم السطور. ولعل تلك الآثار الكثيرة التي تناقلها التابعون من الصحابة في النهي عن تدوين شيء غير القرآن مع القرآن، هو لهذه الحكمة وهذا الغرض. وليكون ما عداه من السنن دائراً حوله، مرتبطاً به، بل وتطبيقاً عملياً له، وفهماً سليماً على أعلى المستويات فيه، وهذا لم يتوافر لأي نص آخر من النصوص المنـزلة وغير المنـزلة.

أما معاني الآيات ومدلولا ا فإن رسول الله ﷺ ما كان يعجزه أن يذكر مع كل آية تفسيرها وفهم عليه الصلاة والسلام لها، ولكن ذلك لم يحدث. عن عائشة رضي الله عنها قالت: "ما كان رسول الله يفسر من القرآن إلا آيات معدودات علمه إياهن جبريل"، وذلك محمول على الآيات المتعلقة بالغيبيات، وبعض الأمور ا ملة التي لا سبيل لفهمها إلا التلقي عن رسول الله ﷺ، ولذلك تعددت مدارس التفسير وتنوعت وجالت العقول المسلمة عبر العصور في هذا القرآن جولات كثيرة متنوعة، حالف التوفيق بعضها وجانب بعضها الآخر. بل إن الصحابة رضوان الله عليهم، وهم الذين شاهدوا الوحي ينـزل، وعرفوا أسباب النـزول والناسخ والمنسوخ وارتباط الآيات بالوقائع، كثرت أقوالهم وتعددت آثارهم في التفسير حتى ذهب الإمامان الغزالي والقرطبي إلا أنه لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً عن النبي ﷺ لوجهين: أحدهما: أن النبي ﷺ لم يثبت عنه من التفسير إلا آيات قليلة (وهو ما تقدم عن عائشة)، والثاني: أ م اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها، وسماع جميعها من رسول الله ﷺ محال، ولو كان بعضها مسموعاً لترك الآخر.

إن في ذلك دلالة على أن المراد ألاّ تحبس العقول في فهم محدد مخصوص للقرآن لا تستطيع تجاوزه، بل يكون مجال الفهم والتأمل في آياته لأولي الألباب مفتوحاً بشرط أن يتدبروها. لذلك، كانت قراءة القرآن، والتدبر الدائم لآياته، والتأمل المستمر في معانيه قربة من أهم ما يتقرب به المسلم إلى ربه، مع النهي عن القراءة الخالية من الفهم، المنصرفة عن التدبر. واتفقت كلمة الفقهاء على أن التفهم والتدبر مع قلة القراءة أفضل من التلاوة الكثيرة بدون تدبر، والتدبر: تلاوة الآية، وإعادة النظر فيها، والتأمل في معانيها، ومحاولة معرفة كل ما تحتمله من معان، وإجالة الفكر فيها للوصول إلى مرادات مكنونة، يكشفها الله تعالى للموفقين من أولي العقول والألباب.

ومع بداية عملية الوضع في الحديث اتجه بعض الواضعين إلى ميدان التفسير ليدسوا فيه جملة كبيرة من الأحاديث، فيصيبوا من أغراضهم المشبوهة غرضين: الكذب على رسول الله ﷺ بتحريف سنته وتشويهها، وتشويش فهم المسلمين لمعاني القرآن العظيم بعد أن أعياهم تحقيق شيء من ذلك في نصه ولفظه. وكان في مقدمة هؤلاء مقاتل بن سليمان (توفي150هـ)[10]، الذي ملأ تفسيره بجملة من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات التي تدل على تشبيه الباري بخلقه تشبيهاً مادياً معنوياً، كما تثبت له تعالى ذلك التجسيم وتعبر عنه تعبيراً مادياً ملموسا[11]، وتراه كائناً مادياً إنسانياً عالياً متميزاً. وتعطل الكثير من الآيات بإعطائها معان منسوبة إلى السنة، لا يمكن أن يكون مراده منها.

وسرعان ما تحول هذا المنهج في التفسير إلى مدرسة لها أتباع، وشاعت الأحاديث الدالة على التشبيه والمرتبطة بآيات الكتاب على أ ا تفسير لها، وضاق أهل السنة والجماعة ذا الحشو البغيض، كما ضاقت بذلك فرق أخرى، رأت أن هذا المنهج سوف يؤدي لا محالة إلى فكرة الحلول. وبالفعل، كان ذلك التشبيه نواة لظهور مذهب الحلولية الإلحادي الذي يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص. ولم ينقض القرن الثالث حتى ظهرت نتيجة لهذه الأفكار الضالة –الفرق الحلولية التي كانت ترى السجود لكل جميل أو جميلة لإمكان الحلول الإلهي فيه. هذا النوع من التفسير كان لا بد من أن يحدث رد فعل شديد، فتصدى له بادي الأمر جهابذة السنة ينخلون هذه الأحاديث وينتقدو ا نقد الصياريف، ويخلّصون السنة ومعاني الكتاب منها.

ولكن ظهر فريق آخر من العلماء، رأوا أن ينازلوا هؤلاء لا بمنهج نقد نصوص الحديث وتمييزها من خلال نقد الأسانيد، فإن هذا المنهج قد يبقي –في نظرهم- على بعض الأحاديث التي قد يستفيد منها هؤلاء ويوظفو ا. إذن، لا بد من الاستفادة من المنهج العقلي، وحين بدأ هؤلاء عملية النقد العقلية، امتد نقدهم إلى بعض ما صح من السنن فتناولوها بالرد أو التأويل، مما حدا برجال الحديث أن يتصدوا لهم. فعاد هؤلاء ينتقدون منهج التمسك بالظاهر، ويؤكدون وجوب إخضاع ما صحت روايته كذلك إلى الدراسة العقلية فيما لا تقبله العقول من نصوص الحديث، فأما أن يرفض أو يؤول. ثم امتدت حركة التأويل العقلي إلى آي

---

[10] النشار، مرجع سابق، ج1، ص289؟

[11] النشار، مرجع سابق، ج1، ص 291.

الكتاب الكريم، وبدأت المواجهة. وكان من الطبيعي أن يحاول كل من الفريقين التجاوز على سائر ما للآخر وإخضاعه والسيطرة عليه، فلم يعد في الأمر تعاون أو تفاهم، بل صراع تستخدم فيه كل الأسلحة السياسية والعلمية والفكرية، ووراء كل من العقل والنقل فرق وطوائف. وبدأ ظهور التفسير بالمأثور مقابل التأويل، والدراية مقابل الرواية، والتوفيق بين العقل والنقل، أو التلفيق أحياناً مقابل "التوقيف". وكل فكرة مهما كانت يسيرة لا تلبث أن تتحول إلى مدرسة ففرقة فطائفة.

كان الجعد بن درهم (قتل قبل سنة 128هـ/746م) من بين أهم المفكرين الذين عرف لهم أثر كبير في انتشار فكرة التأويل العقلي للنصوص الثابتة إذا كان فيها ما قد يفهم منه التشبيه. كما عرف عنه الرفض العقلي للنصوص غير المتواترة في هذا ا ال، مما حمله آخر الأمر على نفي صفات الباري جل شأنه القائمة بذا ا. وتؤكد معم المصادر على أن الجعد قد قضى جزءاً من حياته في وسط يهودي، فكان شديد الخشية أن ينتقل التجسيم اليهودي إلى الإسلام. فكان يتوضأ، ويذهب إلى وهب بن منبه وغيره، يجادلهم في الصفات بعد أن راعه الحشو الكبير والإسرائيليات الكثيرة التي تؤكد التشبيه والتجسيم. ولما لم يجد عند وهب وغيره حلاً لمعاناته وتفسيراً عقلياً مقنعاً يريحه في تلك الأمور، سارع إلى إعلان تحكيم العقل في كل شيء. وتطرف الجعد إلى حد نفي الصفات، وإعلان التعطيل، والقول بخلق القرآن. وقبل أن يعدمه خالد بن عبد الله القسري (توفي128هـ)، كانت بعض أفكاره قد انتشرت بالفعل.

كان أهم من أخذ عنه الجهم بن صفوان (توفي128هـ/746م)[12]، الذي نسبت إليه فرقة الجهمية، والتي أضافت إلى فكر الجعد المتطرف تطرفاً آخر، حيث اعتمدت التأويل العقلي في كل شيء. أعلنت الجهمية رفض أي حديث لا تقبله عقولها مهما كانت درجة صحته، خاصة بعد أن لقي جهم مقاتلاً بن سليمان في مدينة "بلخ"، وبقي يرتاد مسجده ويستمع لما كان يردده من إسرائيليات، فيجادله ويحاوره حتى استعدى جهم ما وضعه مقاتل من مذهب يدور على التجسيم والتشبيه، يقول الإمام الأشعري: "إن مقاتل بن سليمان يقرر أن الله سبحانه جسم، وأن له جثة، وأنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل

[12] انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، (350/9)؛ والغزالي، ميزان العمل، (185/1)؛ وابن الأثير: الكامل، (127/5)؛ وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، (170/1).

ورأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه"[13]. والإمام أبو حنيفة – رحمه الله- (توفي150هـ/767م) يعدهما مذهبين خبيثين دخلا الفكر الإسلامي من الشرق، فيقول: "أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال: إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه. إن هذا معطل وذاك مشبه، وإن لهما رأيين خبيثين[14].

وخلاصة القول: أن القضايا الخطيرة في تاريخ الفكر الإنساني حين لا تعطى فرص النمو والتفاعل السليم القائم على النظر الكلي المحيط بكل ما له في الأمر علاقة، فإن الآراء والمذاهب تأتي فجة قاصرة انفعالية، إن عالجت شيئاً حطمت أشياء. وقد كانت تلك هي السمة الغالبة على النتاج الفكري في تلك المرحلة الخطيرة من مراحل التجربة التاريخية للأمة.

العقل والنقل في المجال الفقهي

يعرف الفقه في اللغة بأنه الفهم مطلقاً، أو فهم الأشياء الدقيقة، وهو في الاصطلاح: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية". أما "أصول الفقه" فالأصل في اللغة ما ينبني عليه غيره، والفقه قد عرفته. وهذه العبارة مركبة، وتعني "معرفة أدلة الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد".

إن تلك الصورة القاتمة التي رأيناها للفصام بين الوحي والعقل، ثم نشوب الصراع بينهما، ذلك الصراع الذي أدى إلى تعطيل الوحي وتحديد مجالات الاستفادة منه، وتيه العقل المسلم وضلاله في متاهات الفلسفة، ليست هي الصورة الكلية أو الحالة العامة. فلقد كان هناك في الجانب الآخر صورة مشرقة نيرة، بقي العقل والنقل فيها متكاتفين متعاضدين، فآتيا أحسن الثمار وأفضل النتائج، تلك النتائج التي ستبقى داعياً ومنبهاً على الدوام إلى أن هذا الدين لا تقوم دولته إلا على مثل تلك الوحدة التي كانت بين السمع والعقل على عهد الصدر الأول. إن أي فصام بين الوحي والعقل أو أن أي خلل في العلاقة بينهما، أو اضطراب سوف يؤدي حتماً إلى ضياع الأمانة، وتعطيل الرسالة، وانهيار الأمة.

---

[13] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (153/1).

[14] الغزالي المصدر السابق، (169/3).

لقد كان على الجانب الآخر أئمة أجلاء هالهم ما دخل الناس فيه، وحاولوا إيقاف عجلة التدهور فلم يسمع الناس لهم. فانصرفوا يشيدون للأمة علوماً، كانت ولا تزال وستظل مفخرة لهذه الأمة ونموذجاً من نماذج "إبداع الوحي الإلهي والعقل المسلم" حين يتكاتفان ويتفاعلان. أولئك الأئمة أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والسفيانين وغيرهم، ممن لم تلفهم عجلة تلك الفتنة العمياء.

الإمام أبو حنيفة (70-150هـ)

تناول أبو حنيفة تلك القضايا التي حولها الآخرون إلى أزمات، ومر عليها مسرعاً ليؤسس فقهاً لا يزال الناس عيالاً عليه. طرحوا عليه مسألة الذات والصفات الإلهية، هذه المسألة التي أورثت المسلمين فرقة وانقساماً لا يزالون يعانون منهما، فحسم الأمر بقوله: "إن الله تعالى واحد من طريق العدد، ولكن من طريق أنه الله تعالى لا شريك له: ﴿قُلْ هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكُن له كُفُوا أحد﴾ (الصمد: 1-4). ولما سمع مقاتلاً بن سليمان ينشر التشبيه والتجسيم، وسئل عن ذلك قال: "إن ربي لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه".

ويأتيه الناس يسألونه رأيه في "الجبر والقدر"، فيتمنى عليهم ألاّ يخوضوا فيهما، ويقول: "هذه مسألة قد استعصت على الناس فأنى يطيقو ا، هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها". ويلحون عليه في الجواب وهو يحاول صرفهم عنه فيقول: "أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس، كلما ازداد نظراً ازداد حيرة".

ولكنهم لا يكتفون منه بذلك، ويصورن على أن يقدم تفسيراً يوفق بين العدل والقضاء، وبعد محاولات منه كثيرة لصرفهم عن الولوج في عمق المسألة يقول: "وإني أقول قولاً متوسطاً: لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه."[15] وبمثل هذا كان يجيب جعفر الصادق رضي الله عنه.

فأبو حنيفة رحمه الله ينصرف عن هذه القضايا إلى القضايا المتعلقة بحياة الناس وتنظيم شؤو م وحفظ ضروريا م، وبذلك ينفق الفضل من عقله متدبراً وحي

[15] انظر كتاب: أبو حنيفة، للشيخ محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ط 2، 1947، ص 177-180.

ربه، فيكون رحمه الله من أولئك الأئمة الذين وضعوا قواعد القياس الأصولي وأسسه، ويسجل له أصحابه قرابة نصف مليون مسألة من مسائل الفقه المختلفة قد أفتى فيها، وبين الوجه الشرعي للتصرف فيها. وقد شملت هذه المسائل معظم جوانب الحياة من عبادات ومعاملات وعلاقات وجهاد وسير وجنايات وعقوبات وعتق ومواريث ونكاح وطلاق. وكان الذين يرتادون هذا النوع من حلقات العلم ودروسه يخرجون بصلاح هذه الشريعة وسلامتها، وإعجازها، وأ ا شريعة خالق الكون والحياة والإنسان.

مالك بن أنس (توفي179هـ/795م)

أما إمام دار الهجرة ﷺ فقد حارب التكلم في الصفات عامة، بل منع رواية أحاديث الصفات. وكانت المعارك الكلامية حادة بين المشبهة والمنـزهة في قضية الاستواء، وخاصة قوله تعالى: ﴿الرحمانُ علَى الْعرشِ استوى﴾ (طه: 5)، فوقف يردد قولته المشهورة: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً،..."[16]. وكأنه كان يؤكد للناس ألاّ يشغلوا أوقا م إلا فيما تحته عمل. وصرف جهده وجهود أصحابه نحو ضبط الأعمال والتصرفات الإنسانية المختلفة بضوابط الشريعة. وجمع موطّأه الذي كاد المنصور أن يحمل الناس عليه لولا موقف مالك نفسه رحمه الله. فأثرى الفكر الإسلامي بقواعد أصولية ومسائل فقهية، لا تزال حتى اليوم قادرة على التجاوب مع حاجات الناس ومشكلا م.

وكذلك فعل **الإمام الشافعي (توفي204هـ/819م)**، فجمع مسائل الأصول للمرة الأولى في رسالته التي لا تزال مباحثها محور الدراسات الأصولية منذ وضعت.

ونحوه **الإمام أحمد بن حنبل (توفي241هـ/855م)**، وقبلهم جميعاً جعفر الصادق (توفي148هـ/765م)/ وكثير غيرهم حتى تركوا تلك الثروة الضخمة الهائلة التي مع كل ما أصا ا لا تزال قادرة معطاءة، وكلما اطلع عليها الآخرون أعجبوا وعجبوا لهؤلاء الأئمة كيف أبدعوا ذلك الإبداع، ويشتد العجب من هذا الخلف الذي أضاع الكتاب وتخلّى عن السنة وترك الصلاة واتبع الشهوات.

لقد تحول الفقه بعد تلك الممارسات الخاطئة من أسلوب و ج لضبط حياة الناس ووقائعها بضوابط الشريعة إلى وسيلة لتسويغ الواقع في بعض الأحيان،

---

[16] الحافظ أبو بكر البيهقي، الاعتقاد، فيصل أباد (باكستان): أكاديمية الحديث، (د. ت) ص 43.

وإشباع الرغبة في التفريع والوصول إلى أحكام الافتراضات في أحيان أخرى. إن تلك الحالة للحياة الفقهية أورثت المسلمين نوعاً من القلق الغريب، كثيراً ما جعل الأمر الواحد في زمن واحد ومكان واحد حلالاً عند هذا الفقيه حراماً عند غيره. ويكفي أنه قد أصبح لدينا أصل من الأصول الفقهية، وباب من أوسع أبواب الفقه عرف بباب "المخارج والحيل". وأصبح إتقان هذا الباب والمهارة فيه دليلاً على سعة فقه الفقيه، ونبوغه وتفوقه على سواه. وكلما تقدم الوقت وضعف سلطان الدين على أهله، تفاقم هذا الأمر، وتساهل الناس في أمر الشرع، حتى وصل الأمل لدى بعض القائمين على الفتاوى أنه أخذوا يفتون بما لا دليل عليه، أو ما لا يعتقدون صحته زعماً منهم أن في ذلك تخفيفاً على الناس، أو تشديداً يضمن عدم تجاوز الحدود، كأن يرخص بعضهم لبعض الحكام، ـ بما لا يرخص فيه لعموم الخلق.

وقد يسأل سائل عن الوضوء من لمس المرأة، أو مس الذكر، فيقول: لا ينتقض به الوضوء عند أبي حنيفة. وإذا سئل عن لعب الشطرنج وأكل لحوم الخيل، قال: حلال عند الشافعي. وإذا سئل عن تعذيب المتهم، أو مجاوزة الحد في التقريرات، قال: أجاز ذلك مالك. وإذا أراد أن يحتال لأحد في بيع وقف، إذا خرب وتعطلت منفعته، ولم يكن لمتوليه ما يعمره به، أفتاه بجواز ذلك على مذهب أحمد، حتى أصبحت أوقاف المسلمين تتحول من الوقف إلى الملك الخاص من مدة لأخرى. وهكذا ضاعت مقاصد الشرع، وأهملت قواعده الكلية وغاياته العليا وقيمه الحاكمة.

لقد كان للفقهاء موقف آخر. وهذا الموقف وإن لم يكن مماثلاً تمام المماثلة لموقف الصدر الأول غير أنه أقرب ما يكون إليه، إلا أنه يبقى موقف الجمع بين العقل والنقل، وتوحيدهما في سبيل الوصول إلى الغايات الإسلامية، والمقاصد الشرعية، وتوزيع الأدوار في بعض الأحيان بينهما. هذا التوزيع الذي كان يعطي للعقل النصيب الأكبر والأوفى في معالجة قضايا الحياة ومشكلا ا، ووضع الضوابط الشرعية.

فسائر الأشياء -على حكم العقل- وهو البراءة العقلية حتى يرد دليل شرعي، فإن لم يرد دليل لاحظ العقل الضرر والنفع، فحكم بأن حكم المضار التحريم، وحكم المنافع الإباحة، ويأتي الشرع بنفي الضرر والضرار كذلك. فكان الحكم يأخذ صفتين:

1- **صفة الحكم الشرعي** الذي يترتب عليه الثواب والعقاب الدنيويان في الحدود والجزاءات، والأمور الأخرى مما لم يترتب عليه جزاء دنيوي.

2- **صفة الحكم العقلي** باستقباح الضرر، واستحسان إزالته، وقد اتفقت كلمتهم جميعاً على كونه دليلاً، ووجوب الأخذ به ذه الصفة، وأن أدلة الأحكام اثنان لا ثالث لهما: "النص والعقل".

وإذا كانوا قد احتجوا بالرأي الذي يتسع للرؤية القاطعة (المعتدة دليلاً عقلياً) ولغيرها من الظنيات، فكيف لا يحتجون بالدليل العقلي؟ لقد كان اجتهاد أئمتنا اجتهاداً مطلقاً لا يقيده غير التقوى التي تنير سبله، والضوابط العلمية التي تسدد مسالك الاجتهاد. ولذلك فقد كان كل واحد من علمائنا يتحمل مسؤوليته كاملة وبشجاعة نادرة عن كل ما ينتهي إليه اجتهاده، لكنه يعد رأيه حجة عليه، لا على غيره من المسلمين، مجتهدين كانوا أو غير مجتهدين.

ولم يكونوا يجدون أية غضاضة في أن يقرروا أن العقل شريك النص الذي لا ينفك عنه فاهماً للنص، متفقها فيه، مفسراً إياه أو مؤولاً، مجتهداً في تطبيقه على الوقائع، مرجحاً عند التكافؤ. فالعقل هو مناط التكليف، ونظره أول الواجبات، واجتهاده بقدر ما آتاه الله تعالى من طاقة وجلد، فرض من أهم الفرائض وقربة من أقرب القربات. ومن ثم لا يعتد بعمل لا يمهد العقل له بالقصد والنية، مهما بلغ من إتقان الشكل وضبط الصورة.

وقد اتفقت كلمتهم على أن العقل يمكن أن يستقل بالحكم الشرعي، وهو ما يسمونه بالدليل العقلي المستقل. ويمكن أن يشارك في مقدمات دليله مقدمات أو مقدمة شرعية، فيكون الدليل العقلي غير المستقل.

ومع أن بعض الأئمة قد حاولوا حصر مجالات النظر العقلي فيما له أصل يرجع إليه كالإمام الشافعي، إلا أن كثيرين من الأئمة الآخرين رفضوا ذلك الشرط، فقالوا بالمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، والعرف والعادة، والأخذ بالأخف أو الأثقل، والأخذ بأقل ما قل أو لنسمه التوسط، وهو من مذهب الإمام الشافعي رحمه الله نفسه.

وهنالك الأصل الذي سموه بـ"الاستدلال"، وهو عبارة عن إقامة دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس شرعي"[17]. والاستدلال إنما يكون بأدلة قائمة على النظر

[17] شرح الكوكب المنير، ص 382.

العقلي المحض، كالقياس المنطقي، والاستصحاب، والتلازم بن حكمين من غير تعيين علة.

والغريب أن هذا الأمر قد شاع بين الفقهاء حتى أننا لنجد فقهاء مدرسة أهل الظاهر، الذين يفترض فيهم أن يكونوا أقل الناس عناية بإثبات صحة الدليل العقلي، من أقوى الفقهاء وأشدهم دفاعاً عن حجج العقول، إذ يعقد الإمام ابن حزم الظاهري في كتابه الأصولي باباً، يعنونه "الباب الثالث في إثبات حجج العقول".

ويستعرض ابن حزم في هذا الباب كل مصادر معرفة الحكم الشرعي ثم يعرض، بالرد على منكري الاحتجاج بالعقل على الحكم الشرعي فيقول: "قالوا: قد يرى الإنسان يعتقد الشيء ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك، فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلتها"[18].

ثم يقول: "هذا تمويه فاسد، ولا حجة لهم على مثبتي حجج العقول في رجوع من رجع عن مذهب كان يعتقده ويناضل عنه، لأننا لم نقل: إن كل معتقد لمذهب ما فهو محق فيه. ولا قلنا إن كل ما استدل به مستدل ما على مذهبه فهو حق، ولو قلنا ذلك لفارقنا حكم العقول. لكن قلنا: إن من الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحاً مرتباً ترتيباً قويماً... وقد يوقع الاستدلال إذا كان فاسداً على مذهب إلى مذهب لا بد له ضرورة من أن يكون أحد استدلاليه فاسداً: إما الأول وإما الثاني. وقد يكونان معاً فاسدين... لا بد من أحد هذه الوجوه، ولا يجوز أن يكونا صحيحين معاً البتة، لأن الشيء لا يكون حقاً وباطلاً في وقت واحد من وجه واحد. وقد يكون أقساماً كثيرة -كلها أباطيل إلا واحداً- فينتقل المرء من قسم فاسد منها إلى آخر فاسد. وهذا إنما يعرض لمن غبن عقله ولم ينعم النظر فمال وى أو ور بشهوة أو أحجم لفر جبنه، لمن كان جاهلاً بوجوه طرق الاستدلال الصحيحة، لم يطالعها ولا تعلمها.

"وأكثر ما يقع ذلك فيما أخذ من مقدمات بعيدة: فكان الطريق المؤدي من أوائل المعارف إلى صحة المذهب المطلوب طريقاً بعيداً كثير الشغب فيكل فيها الذهن الكليل، ويدخل مع طول الأمر، وكثرة العمل ودقته السآمة: فيتولد الشك والخبال والسهو".

[18] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، ص 14-18.

وزيادة في الدفاع عن حجج العقول كما سماها، يعقد ابن حزم مقارنة طريفة بين ما يثبت بحجج العقول والحسيات والتجريبيات، ويبين افت استدلال الناكرين لحجج العقول بأن اعتراضهم باطل لأن الأمر ذاته "يدخل أيضا على الحواس، فيرى المرء شخصاً فربما ظنه زيداً وكابر عليه، حتى إذا تثبت فيه علم أنه عمرو. وهكذا يعرض في الصوت المسموع وفي الملموس وفي المذوق، وقد يعرض ذلك في الشيء، يطلبه المرء، وهو بين يديه في جملة أشياء كثيرة فيطول عناؤه في طلبه ويتعذر عليه وجوده، ثم يجده بعد ذلك، فلا يكون عدم وجوده إياه مبطلاً لكونه بين يديه حقيقة، فكذلك يعرض في الاستدلال، وليس شيء من ذلك بموجب بطلان صحة إدراك الحواس، ولولاه لم نعلم أصلاً، كما أن حواس ا نون المطبق والمغشي عليه لا يكاد ينتفع ا، وقل ما يعرض هذا في أعداد يسيرة، ولا فيما أخذ بمقدمات قريبة من أوائل المعارف. ولا سبيل إلى أن يعرض ذلك فيما أوجبته أوائل المعارف إلا لسوفسطائي رقيع، يعلم يقينا بقلبه أنه كاذب، وأنه مبطل وقاح، أو لمرور ممسوس ينبغي أن يعالج دماغه، فهذا معذور، وإنما نكلم الأنفس لسنا نقصد بكلامنا الألسنة، ولا علينا قصر الألسنة بالحجة إلى الإذعان بالحق، وإنما علينا قسر الأنفس إلى تيقّن معرفته فقط.

"فهذا الذي ظنوه من رجوع من كان على مذهب ما إلى مذهب آخر أن ذلك كله حجج عقل تفاسدت، إنما هو خطأ صريح، فمن هنا دخلت عليهم الشبهة، وإنما بيان ذلك أن ما كان من الدلائل صحيحاً محققاً فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليست حجة عقل، بل العقل يبطلها، فسقط ما ظنوا والحمد لله رب العالمين".

"وقد سألوا أيضا، فقالوا: بأي شيء عرفتم صحة العقل؟ أبحجة عقل أم بغير ذلك؟ فإن قلتم عرفناها بحجة العقل ففي ذلك نازعناكم، وإن قلتم: بغير ذلك، فهاتوه".

"قال أبو محمد: وهذا سؤال مبطلي الحقائق كلها، والجواب على ذلك وبالله التوفيق: أن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك ألبتة. ففي أول أوقات فهمنا، علمنا: أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر، لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة، وأن الطويل أمد من القصير. و ذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس. وكل ما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلة ولا

زمان، فلا وقت للاستدلال فيه، ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط. ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل".

ويبلغ ضيق أبي محمد بهؤلاء مبلغه فيخاطب للمجادل في حجية الدليل العقلي: "... إن كنت مسلماً فالقرآن يوجب صحة حجج العقول." ويورد ابن حزم جملة من الآيات الكريمة في هذا، منها قوله تعالى: ﴿...الذِين يجادِلُونَ فِي آياتِ اللهِ بِغير سلْطَانٍ أتاهم كَبر مقْتا عِند اللهِ وعِند الذِين آمنوا كَذَلِك يطْبع الله علَى كُل قَلْبِ متكَبرٍ جبارٍ﴾ (غافر: 35)، وقوله تعالى: ﴿...قُلْ هاتوا برهانكُم إِنْ كُنتم صادِقين﴾ (البقرة: 111). ثم يبين أن البرهان والمطلوب والمراد بالعلم في سائر آيات المحاجة والمجادلة التي أوردها واستدل بها هو حجة العقل. وبعد أن يثبت أبو محمد بطلان أقوال المخالفين كافة، القائلين بأن طرق الوصول إلى الحقائق تنحصر بالإلهام، أو التقليد، أو الخبر المجرد أن المرجوع إليه للوصول إلى حقائق الأشياء، إنما هي حجج العقول وموجباتها، يؤكد أن العقل هو الذي يميز بين صفات الأشياء الموجودات، ويوقف المستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات.

تغير وظيفة العقل لدى الفقهاء أيضاً

ثم تغيرت وظيفة العقل عند الفقهاء أيضاً، وأدخلوا في أصول الفقه جملة من المباحث الكلامية حول حكم الأشياء قبل الشرع، وشكر المنعم أيجب بالعقل أم بالشرع؟ وتكليف المعدوم، وخطاب من لم يخلقوا، والتحسين والتقبيح العقليين، وإن كان الدليل العقلي يوصل منفرداً إلى حكم شرعي قطعي أم لا؟ وغيرها من أبحاث لا طائل تحتها، تدل على أن القوم عادوا إلى لعبة التفريط بالمطلوب وتكلف طلب ما لم يطلب. وفتح في هذا المجال باب خلط الوظائف، وإضاعة المصالح، واضطراب الرؤية، وانتشار الاختلافات حتى برز علم جديد عرف بعلم الخلافيات. ووظيفة الخلافي هدم ما يبني غيره من مذاهب، والدفاع عن مذهبه وموقفه بكل وسائل الجدل والمنطق. فتشيع الفتن، وتتحول المذاهب الفقهية إلى ما يشبه الأحزاب الكلامية، ويفشو التقليد، وينتشر التعصب للمذاهب، وينتشر الضعف الفكري لدى الناس، ويدب الرعب في نفوسهم، ويشتد خوف الناس على دينهم من فقهاء السوء الذين احترفوا إصدار الفتاوى للحكام ومداهنتهم ومجاراتهم بالحق والباطل.

وكسائر الأمور التي يفرضها الخوف الداهم، والرعب الطارئ فلا تكون ناضجة، بل ربما يكون الدواء أخطر من الداء، لأنه ليس بدواء على الحقيقة، بل هو مجرد رد فعل، قام بعض العلماء ينادون بسد باب الاجتهاد، ومنع ممارسته إلا

بشروط لا يمكن توافرها إلا في أفذاذ قلائل، قد لا يتوافر منهم في القرن أكثر من واحد. وبدأ العقل المسلم يسترخي، والفكر الإسلامي ينحدر في دركات الضعف، فتسرب التفكك إلى الأمة واستولى عليها الوهن. وجاءت الحروب الصليبية لتشغل الأمة في قضية الدفاع عن نفسها فقط، وتصرفها عن إصلاح مناهج الفكر والالتفات إلى هذا الجانب الخطير من قضاياها.

أما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم، أو أن العقل يوجد عللاً موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفعاله الموجودة فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنـزلة من أبطل موجب العقل جملة. وهما طرفان: أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني فرط فخرج عن حكم العقل. ومن ادعى طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً: إحداهما التي تبطل حجج العقل جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها عز وجل أشياء لم يحكم فيها ر م بزعمهم. فثقفوها هم ورتبوها رتباً أوجبوا أن لا محيد لر م تعالى عنها، وأنه لا تجري أفعاله عز وجل إلا وفق قوانينها.

لقد افترى كلا الفريقين على الله عز وجل إفكاً عظيماً، وأتوا بما تقشعر منه جلود أهل العقول، وقد سبق تبيان أن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفا ا التي هي عليها جارية وعلى ما هي عليه فقط من إيجاب حدوث العالم. وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصيته، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط. فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنـزير حراماً أو حلالاً، أو يكون التيس حراماً أو حلالاً، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً، أو أن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق، أو أن يحدث المرء من أسفله فيغسل أعلاه، أو أن يتزوج أربعاً ولا يتزوج خمساً، أو أن يقتل من زنا وهو محصن وإن عفى عنه زوج المرأة وأبوها، ولا يقتل قاتل النفس المحرمة عمداً إذا عفا عنه أولياء المقتول، أو أن تخص صورة الإنسان بالتمييز دون صورة الفرس، أو أن تكون الكواكب المتحيرة سبعاً دون أن تكون تسعاً، وكذلك سائر رتب العالم كلها. فهذا ما لا مجال للعقل فيه، لا في إيجابه ولا في المنع منه. وإنما للعقل الفهم عن الله تعالى لأوامره، ووجوب ترك التعدي إلى ما يخاف العذاب من تعديه، والإقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء، ولو شاء أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى،

ولو فعله لكان فرضاً علينا الانقياد لكل ذلك ولا مزيد. ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم، وأنه على صفة كذا وهيئة كذا كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة فيه، وبالله تعالى التوفيق، وإليها الرغبة في دفع ما لا نطيق.

تصور الطبيعة البشرية
من منظور نفسي مقارن

مصطفى عشوي*

مدخل

كتبت عشرات الكتب حول موضوع الطبيعة البشرية وخاصة باللغات الأجنبية، ولكن أغلبها كان من منطلق فلسفي أو خلقي أو من كليهما، أو من منطلق ديني. ومن الواضح أن الدراسات التي تناولت هذا الموضوع من الناحية النفسية قليلة جداً حتى في الغرب، وغالباً ما تكون هذه الدراسات تمهيداً لدراسة نفسية الشخصية الإنسانية أو علم النفس الاجتماعي. ويورد بعض الباحثين مثل رايتسمان (Wrightsman, 1992) أسباب عدم اهتمام النفسيين بهذا الموضوع إلاّ مؤخراً، وتتمثل أهم هذه الأسباب في:

1- كان علماء النفس الغربيون يعتقدون بأن تفسير السلوك بمفهوم "الطبيعة البشرية" عملية لا طائل من ورائها. وأن عامة الناس هم الذين يعمدون إلى تفسير السلوك على أنه جزء من الطبيعة البشرية لا غير.

2- لم يكن علماء النفس الغربيون يهتمون بما يسمى بـ "عالمية السلوك الاجتماعي" كما تبين ذلك دراسات علم النفس بين الثقافات (المقارن) (Cross-cultural psychology) إلا مؤخراً.

بل إنّ الاهتمام كان منصباً على دراسة السلوك الاجتماعي في إطار الثقافة الغربية بدلاً من دراسة السلوك البشري في إطار الانتماء للجنس البشري.

---

* دكتوراه في علم النفس من معهد رنسلينر بنيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1983م، أستاذ في قسم علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

3- تركيز الباحثين النفسيين على دراسة علم النفس الاجتماعي التجريبي، وعلى دراسة المفاهيم التي يمكن تحديدها ودراستها دراسة إجرائية (عملية) بدلاً من المفاهيم الفضفاضة التي كان علم النفس الغربي يتحاشى دراستها. وهذا ما جعل البحث المخبري هو السائد في الدراسات النفسية الغربية بوصفه جزءاً مهماً من الدراسات (الإمبيريقية) بأنواعها: الوصفية والتجربة.

ومهما يكن، فإن الباحثين الغربيين سواء كانوا فلاسفة أم اجتماعيين أم نفسانيين قد أصبحوا يولون موضوع "الطبيعة البشرية" اهتماماً متزايداً. وهذا ما يتجلى من الدراسات العديدة التي كتبت مؤخراً حول هذا الموضوع مثل كتاب Stevenson سنة 1990، وكتاب Wrightsman سنة 1992 وكتاب Schultz سنة 1994. وقد درس هؤلاء الكتاب موضوع الطبيعة البشرية من زوايا مختلفة بعضها فلسفي، وبعضها "سيكولوجي" أو "سوسيولوجي" وبعضها الآخر "أنثروبولوجي" وتطوري.

وكتبت أيضاً باللغة العربية ومن المنظور الإسلامي بعض الدراسات والكتب في هذا الموضوع سواء من منظور فلسفي، أم ديني، أم أخلاقي، أم نفسي أم من منظور علم الإنسان (الأنثروبولوجية). ومن هذه الكتب: كتب العقاد، بنت الشاطئ سنة 1982، وبركات أحمد 1981، وأمير سنة 1984، والفاروقي 1984، وسيد مرسي سنة 1988، وأكبر أحمد سنة 1990، والعاني سنة 1995.

ويمثل هذا المقال إسهاماً في هذا ا ال بحيث تشكل هذه الدراسة تمهيداً للدراسات النفسية من منظور إسلامي إذ أ ا قامت على دعامتين:

1- محاولة فهم الطبيعة البشرية كما جاء ذلك في بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة.

2- اعتماد منهج مقارن بين المنظور الإسلامي والمنظور الغربي للطبيعة البشرية من خلال تصورات وافتراضات أوردها شولتز (1994) وغيره من الباحثين الغربيين، ومن خلال تصورات أخرى أضفتها للأبعاد المقترحة من طرف شولتز، وغيره من الباثين. وقد اخترت التصورات التي أوردها شولتز لسببين: الأول، يتمثل في جمعه ستة أبعاد ضمن تصور يتضمن الموضوع ونقيض الموضوع مثل الحرية والجبرية، ويتمثل السبب الثاني في قيام شولتز بجمع وإيراد مختلف آراء علماء النفس الغربيين وتصورا م حول هذه الأبعاد مما يسهل علينا عمليتي المراجعة والمقارنة.

الشخصية من المنظور الغربي

طرح شولتز (1994) في كتابه نظريات الشخصية عدة أسئلة تتعلق بطبيعة "الشخصية البشرية"، مبتدئاً كتابه على عدم اتفاق علماء النفس الغربيين على نظرية واحدة للشخصية. ولذا فقد عنون كتابه نظريات الشخصية بدلاً من وضع عنوان "نظرية الشخصية" مثلاً. وقد أكد شولتز بأن تصور الطبيعة البشرية الذي يقدمه منظراً ما، يعد أهم جانب في أية نظرية حول الشخصية.

أورد شولتز في كتابه المذكور 18 نظرية حاول جمعها في تسع فئات أو اتجاهات كبرى حيث بين أن لكن اتجاه نظري من هذه الاتجاهات افتراضاته وطرق بحثه، وتحديده لمفهوم الشخصية وتصوره لأبعاد الشخصية وخصائص الطبيعة البشرية. وستكون هذه الاتجاهات محور المقارنة فيما بعد.

قدم شولتز عدة حجج لضرورة دراسة موضوع الشخصية، ومن أهم هذه الحجج تأكيده عل أن أهم المشكلات التي تعانيها البشرية حالياً، كا اعة والتلوث والجريمة والإدمان، سببها "البشر أنفسهم".

ومما استشهد به شولتز -في هذا ا ال- قول ماسلوا (1957) وهو صاحب نظرية في الشخصية ومفاد قوله هو: "إذا طورنا الطبيعة البشرية فإننا نطور كل شيء، إذ بذلك نـزيل أهم أسباب الفوضى في العالم".

أما شولتز نفسه فيؤكد: "إنه بالفهم الصحيح، فقط، لأنفسنا واللذين من حولنا نستطيع التوافق مع مشكلات الحياة العصرية بشكل أفضل، وأن هذا أهم من إنتاج أسلحة جديدة أو تحقيق انتصارات جديدة في ميدان التكنولوجيا. وقد بين التاريخ عدة مرات بأن التطور التكنولوجي قد يؤدي إلى عواقب خطيرة عندما يستعمل من طرف أشخاص بخلاء وأنانيين وجبناء وغليظي القلوب".

وحيث إن أعظم أمل للبشرية –كما يشير إلى ذلك شولتز- يتمثل في تحسين فهمها لنفسها، فإن دراسة الشخصية قد تكون أهم إسهام لعلم النفس في إنقاذ البشرية. ولذا يكتسب موضوع الطبيعة البشرية من منظور مقارن أهمية قصوى من الناحيتين: النظرية والتطبيقية.

فهل يستطيع علم النفس عامة وعلم النفس في الغرب خاصة أن ينقذ البشرية من الأخطار التي تتعرض لها حالياً أو التي قد تتعرض لها في المستقبل في هذه الحياة الدنيا؟

وهل لعلم النفس عامة وللاتجاه الإسلامي في علم النفس خاصة، أي: أهمية في إنقاذ البشرية في الحياة الدنيا وفي الآخرة؟ هذان سؤالان لا أزعم بأنني سأجيب عنهما، بل الغرض من طرحهما تبيان أهمية علم النفس في فهم الطبيعة البشرية، وفي فهم الشخصية، وبالتالي في إمكانية إسهام هذا الفهم في حل بعض مشكلات البشرية.

وعليه، يستحسن استعراض تصور إسلامي للطبيعة البشرية من خلال خصائص الطبيعة البشرية التي اقترحها شولتز لتصور "الشخصية"، ومن خلال أبعاد إضافية اقترحتها اجتهاداً في هذا الميدان؛ مع التأكيد على أن هذا التصور نسبي تماماً لأنه يتعلق باجتهاد بشري، بل إن شولتز نفسه قد أكد في كتابه المشار إليه أعلاه أن النظريات النفسية التي وضعت حول الشخصية قد اختلفت فيما بينها في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالخصائص الآتية، ومدى تأثيرها في الطبيعة البشرية والشخصية الإنسانية: -الحرية أم الحتمية؟- الوراثة أم البيئة (المحيط)؟ -الماضي أم الحاضر؟- التفرد والتمايز (uniqueness) أم العالمية (universality)؟ -التوازن أم النمو؟- التفاؤل أم التشاؤم؟

لقد ارتأيت تقديم تصور إسلامي لهذه الأبعاد وفق فهمي لبعض الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة مع إضافة أبعاد أخرى غفل عنها شولتز وغيره من الباحثين وخاصة الغربيين منهم. –حسب اطلاعي المتواضع-، بحيث تشكل هذه الأبعاد والخصائص من منظور مقارن –كما سيأتي ذلك فيما بعد- إضافة للفكر البشري في تصور خصائص الطبيعة البشرية، وفي فهم الشخصية الإنسانية.

خصائص الطبيعة البشرية من منظور إسلامي

لقد تعمدت وضع العنوان ـذا الشكل "خصائص الطبيعة البشرية من منظور إسلامي" وليس "خصائص الطبيعة البشرية من المنظور الإسلامي"، حتى أبين أن هذا التصور نفسه عبارة عن تصور نسبي يتعلق بفهمي -لا غير- للنصوص، وحتى لا أغلق باب الاجتهاد في هذا ا ـال الحيوي الذي ينبغي تكاتف الجهود فيه مثل باقي الميادين. وبودي أن أشير إلى أن التصور الإسلامي للطبيعة البشرية وخصائصها ولشخصية الإنسان تصور حيوي شامل من الصعب اختزاله. وكل عمليات

الاختزال التي نقوم ا من خلال وضع تصورات فرعية لهذا التصور الشامل إنما دف تيسيره وتقريبه للأفهام، و دف اعتماده أرضيةً أو إطاراً نظرياً لعمليات التنظير والبحث العلمي في مختلف الميادين الإنسانية والاجتماعية.

وينبغي أن أشير إلى أن المقارنة هنا هي من باب مقارنة النسبي (موقف علماء النفس الغربيين) بالنسبي (فهمي الإسلامي)، وليس من باب مقارنة المطلق بالنسبي، وهذا رغم معرفتنا بأن علماء النفس الغربيين ينطلقون في الأصل من خلفيات دينية أو فلسفية غالباً ما يخفو ا رغم تأثرهم ا بصفة شعورية أو لا شعورية.

وينبغي التأكيد أن هذا التصور النظري الذي ينطلق من فهم النصوص الإسلامية ينبغي أن يدعم ببحوث (إمبيريقية) باستعمال عينات من المسلمين مع مراعات العمر والمستويات التربوية (التعليمية) والجنس وغير ذلك من المتغيرات الأساسية؛ وذلك لدراسة العلاقة بين التصورات النظرية والسلوك العملي الذي ينبثق أصلاً من هذا التصور النظري بشكل أو بآخر. وإلى جانب هذا التأكيد ينبغي أن تم بالجوانب الآتية:

أولاً لوضع تصور إسلامي حول خصائص الطبيعة البشرية وحول الشخصية بوصفها مفهوماً نفسياً حديثاً ينبغي توضيح الموقف الإسلامي حول ثلاثة أبعاد كبرى تتفرع عنها بطبيعة الحال أبعاد فرعية، وهذه الأبعاد الكبرى هي: 1- خلق الإنسان، 2- حياة الإنسان، 3- مصير الإنسان (في الآخرة).

ثانياً: ينبغي دراسة الإنسان من المنظور الإسلامي من خلال ثلاثة أبعاد أخرى ترتبط بكل واحد من الأبعاد المذكورة أعلاه ارتباطاً وثيقاً؛ بل قد تؤثر فيها أو تتأثر ا؛ وإن كانت العلاقة بين هذه الأبعاد ليست بالضرورة علاقة سببية بل قد تكون علاقة ارتباطية بالمفهوم الإحصائي للكلمة.

وهذه الأبعاد هي: البعد الروحي، البعد (الفيزيائي-البيولوجي)، والبعد السلوكي.

1- البعد الروحي: والمقصود بالجانب الروحي في هذا المقام هو "الجانب الإيماني"؛ أي: الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيره وشره. وهذه هي أركان الإيمان التي لا مراء فيها ولا جدال. ولكن الإيمان هو مرتبة أعلى من مرتبة الإسلام من جهة؛ وهو ما وقر في القلب وصدقه العمل من جهة أخرى. ولا مجال -في الإسلام- للحديث عن الإيمان المنفصل عن العمل

والسلوك. وقد نعى القرآن الكريم على المؤمنين الاكتفاء بالقول دون العمل حيث يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لِم تقولون ما لا تفعلون كَبُر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ (الصف: 2-3). وإن استقراء القرآن الكريم يوضح لنا أن الآيات التي تتحدث عن الإيمان كلها مقترنة بالعمل. ولا مجال في الإسلام للحديث عن الإيمان حديثاً مجرداً كالقول بأن الإيمان هو ما وقر في القلب وإقرار باللّسان وتصديق بالعمل فنكتفي بالاستشهاد بحديث رسول الله ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان" (متفق عليه). هذا هو المعنى الذي قصدناه هنا عند استعمالنا للجانب الروحي. أما الجانب الغيبي المتعلق بالإيمان فذلك بعد أساسي، ولكن لا يمكن قياسه بل هو مما لا يعلمه إلا الله تعالى.

2- البعد التكويني (الفيزيائي-البيولوجي): ينص القرآن الكريم أن الإنسان الأول (آدم) قد خلق أصلا من طين.

قال تعالى: ﴿الذي أحسن كُل شيءٍ خلَقَه وبدأ خلْق الْإنسان مِن طِينٍ﴾ (السجدة: 7).

وقال تعالى: ﴿ولَقَد خلَقْنا الْإنسانَ مِن سلَالَةٍ مِن طِينٍ﴾ (المؤمنون: 12).

وفي الواقع فقد ورد تأكيد القرآن الكريم على بدء خلق الإنسان من طين سبع مرات.

أما أصل التناسل عند الإنسان فهو النطفة كما جاء ذلك صراحة في سورة "الإنسان" وسورة "القيامة".

وتمضي عدة آيات في القرآن الكريم تصف البعد (الفيزيائي-البيولوجي) لخلق الإنسان سواء في المرحلة الجنينية (في الرحم)، أو في مختلف مراحل العمر[1].

- ﴿ووصينا الْإنسانَ بِوالِديهِ إِحسانا حملَته أُمه كُرها ووضعته كُرها وحملُه وفِصالُه ثَلَاثُونَ شهرا حتى إِذَا بلَغَ أَشده وبلَغَ أَربعِين سنةً قَالَ رب أَوزِعنِي أَنْ أَشكُر نِعمتك قَالَ رب أَوزِعنِي أَنْ أَشكُر نِعمتك الَّتِي أَنعمت علَي وعلَى والِدي وأَنْ أَعملَ صالِحا ترضاه وأَصلِح لِي فِي ذُريتِي إِني تبت إِلَيك وإِني مِن الْمسلِمِين﴾ (سورة الأحقاف: 15)[2].

[1] انظر الآيات الآتية: الإنسان: 1-2، القيامة: 37-4.

[2] انظر الآيات الآتية: البقرة: 232، النحل: 70، الحج: 5، الأحقاف: 15؛ وانظر أيضاً الآيات الآتية: البقرة: 232.

كما وصف القرآن الكريم خلق السمع والبصر للإنسان وغير ذلك من الخصائص والوظائف الجسمية يقول تعالى: ﴿ألم نجعلْ له عينين ولِسانا وشفَتين وهديناه النجدين﴾ (البلد: 7-10).

3- البعد السلوكي: إن موضوع علم النفس الحديث هو دراسة السلوك بالمعنى العام للكلمة؛ فالتفكير سلوك والتذكر سلوك وكذلك الكتابة سلوك وأي نشاط يقوم به الإنسان هو سلوك؛ سواء كان سلوكاً يسيراً أم سلوكاً معقداً وسواء تعلق بالعبادات أم بالمعاملات.

وفي الواقع، إن موضوع الإنسان تربية و ذيباً وتقويماً وتعديلاً وعلاجاً وتغييراً هو هدف الرسالات السماوية لتحقيق العبودية لله، وأن دراسة هذا السلوك انطلاقاً من الملاحظة والتجريب والتحليل والاستنتاج هو ميدان فروع علم النفس المختلفة.

وموضوع القرآن الكريم من أول آية إلى آخر آية منه هو سلوك الإنسان في هذه الحياة الدنيا ومصيره -بناء على سلوكه- في الدار الآخرة.

والملاحظ أن شعب الإيمان كلها -فيما عدا أركان الإيمان- تتعلق بالسلوك والمعاملة، بل إن العبادات الأساسية في الإسلام كالصلاة والصيام والزكاة والحج كلها تعبير سلوكي ذو جانبين: داخلي وخارجي؛ وروحي ومادي؛ ويشكل هذا التعبير عملية تفاعلية وتكاملية هدفها تحقيق الاعتدال والتوسط والتوازن في سلوك الإنسان المسلم والمؤمن. بل إن الإحسان الذي يمثل درجة أعلى من الإيمان ليس إلا ارتقاء بالسلوك إلى درجة أعلى من السلوك في مستوى الإيمان؛ بحيث يعبد المحسن ربه وكأنه يراه، وإن لم يكن يراه فإنه يعتقد جازماً بأن الله يراه.

وإذا كان الباطن لا يعلمه إلا الله، فإن الظاهر من السلوك هو ميدان علم النفس. ومهما يكن من أمر، فإنه يكفي من الناحية الإسلامية الحكم بالظواهر، والله يتولى السرائر؛ وفي هذا المعنى يقول رسول الله ﷺ: "إذا رأيتم الرجل يرتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان". وبالعكس، فإن الباطن لا يغني عن الظاهر؛ وذلك كارتكاب السيئات عمداً وتسويغها بأن النية صالحة، وإنما الأعمال بالنيات إذا كانت النية صالحة ولم تؤد إلى إساءة عمدية.

ووفق هذا التحديد لمفهوم السلوك ولمفهوم البعد الروحي؛ فإني أعتقد بأن هناك فرقاً بين مفهومي "البعد الروحي" و "البعد الغيبي".

إن تحديد علم النفس الحديث للسلوك قاصر نوعاً ما لأنه لا يراعي البعد الإيماني القائم على النية، إلا أن علم النفس الحديث قد أصبح مؤخراً يولي اهتماماً أكبر لتأثير الجوانب المعرفية (العقلية) في السلوك، بل وحتى للجانب الروحي وإن كان هذا الاهتمام ما يزال محدوداً جداً.

وعليه، فإننا نضيف إلى هذين البعدين -السلوكي والعقلي- بعداً آخر نصطلح عليه بالبعد الإيماني في السلوك ودور النية في هذا البعد، والأجر الذي يحصل عليه الفرد عندما يشرع في سلوك ما انطلاقاً من موقف إيمان.

وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: "... إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات. والأدلة على هذا لا تنحصر، ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة؛ وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام. والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً؛ كالسجود لله أو للصنم.

وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية. وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون". (الشاطبي: الموافقات، مجلد 2، ص: 323-324).

وإذا كانت النية أساسية في التعبد؛ فإن دراسة السلوك من الناحية النفسية لا تكون -أساساً- من خلال دراسة النية أو النوايا بل من خلال السلوك الملاحظ، ومن خلال نتائجه أو عواقبه وإن كانت النية أو القصد في حد ذاته سلوكاً باطنياً يمكن الوصول إليه عن طريق الاستجواب والمقابلة وغير ذلك من طرق وتقنيات البحث النفسي، بل إن السلوك نفسه غالباً ما يكون انعكاساً للنوايا.

البعد الروحي

يقصد بالجانب الروحي غالباً في الدراسات الإسلامية "الإيمان والعبادات" وتأثيرها في السلوك... وقد بينا أن الإيمان بضع وسبعون شعبة وأنه يزيد وينقص؛ وبالتالي فإن هذا الجانب قابل للدراسة الموضوعية القائمة على الملاحظة والقياس، والوصف والتجريب.

البعد الغيبي

يقصد بهذا المفهوم -حسب فهمي- الإيمان بجوانب لا ينبغي للمسلمين أن ينشغلوا بها كثيراً بل يكفي الإيمان بها كما جاءت في القرآن الكريم والحديث

الشريف؛ وذلك مثل الإيمان بالبعث وبالجنة والنار وبالملائكة والجن، ونفخ الروح، ويغنينا هذان المصدران عن البحث في هذا الميدان.

ومن خلال تأملي في القرآن الكريم فإنني لم أجد آيةً واحدة تحض المسلمين على إعمال النظر في الجوانب الغيبية بل إن القرآن كله دعوة لإعمال النظر في مخلوقات الله تعالى (الأرض والجبال والسحاب والنجوم والحيوانات والإنسان نفسه)... للاستدلال ا على وجود الخالق أولاً، ولتسخيرها لخدمة الإنسان ثانياً. وعليه، فإن "الروح" بالمعنى الغيبي للكلمة ليست مجال إعمال النظر والبحث العلمي ويسألُونك عن الروحِ قُلْ الروح مِن أَمرِ ربي وما أُوتِيتم مِن الْعِلْمِ إِلا قَلِيلًا (الإسراء: 85). أما ثالثا فإن هذا التصور لمختلف أبعاد الطبيعة البشرية يمتد - حسب تقديرنا الزمني- ضمن إطار ذي ثلاثة أبعاد أخرى هي: الماضي والحاضر والمستقبل.

وبودي أن أنبه أيضاً إلى أن المقارنة هنا بين التصور الإسلامي والتصورات الغربية للطبيعة البشرية هو من باب مقارنة فهمي النسبي للمنظور الإسلامي بالفهم النسبي لعلماء النفس الغربيين للطبيعة البشرية والشخصية الإنسانية من منطلقا م الفلسفية وخلفيا م الدينية: المسيحية واليهودية، وليس من باب مقارنة المطلق بالنسبي والعلم الرباني بالاجتهاد الإنساني.

وفيما يلي بعض القضايا الأساسية التي أود أن أقارن فيها المواقف النفسية الحديثة حول خصائص الطبيعة البشرية والشخصية الإنسانية:

1- هل الإنسان مطلق الإرادة في الاعتقاد والرأي والسلوك أم مجبر؟
2- هل الإنسان خالد أم مصيره العدم؟
3- هل الإنسان ذو بعدين (مادي-روحي) أم ذو بعد واحد (مادي فقط)؟
4- هل الإنسان ذو طبيعة خيرة مطلقة أم ذو طبيعة شريرة مطلقة أم أن طبيعته تتجاذ ا قوى الخير والشر معاً؟
5- هل سلوك الإنسان مبني على النيات والأعمال أم على النيات فقط أم على الأعمال فقط؟
6- هل ماضي الإنسان أكثر تأثيراً في سلوكه أم حاضره أم مستقبله أم كل ذلك؟
7- هل التفاؤل أساس الطبيعة البشرية أم التشاؤم؟
8- هل يسعى الإنسان إلى تحقيق التوازن أم هو في نمو مستمر؟
9- هل المحيط أو البيئة (التعلم) أقوى تأثيراً في سلوك الإنسان أم الوراثة؟
10- هل كل إنسان متفرد بخصائصه وشخصيته أم أن هناك عالمية وشمولية في خصائص طبيعته البشرية وأبعاد شخصيته؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة أساسية في تصور نموذج للطبيعة البشرية من منظور إسلامي. وعليه، فإني أبدأ بالإجابة عن سؤال تلو الآخر مبيناً هذا التصور مع إجراء مقارنات بينه وبين تصورات أخرى في إطار علم النفس الحديث وخاصة في إطار نظريات الشخصية الأساسية، التي أوردها شولتز في كتابه نظريات الشخصية (1994) حيث سأعتمد على هذا الكتاب في إيراد مختلف التصورات التي تمثل أهم النظريات النفسية في ميدان "سيكولوجية الشخصية" وهي: التحليلية، والسلوكية، والسمات، والإنسانية والمعرفية مع الإشارة إلى أن هذه النظريات موجودة في أغلب كتب علم النفس العام وفي كل كتب علم نفس الشخصية الحديثة، ولا داعي للرجوع إلى أكثر من مصدر في هذه الحالة.

الحرية أم الجبرية؟

لقد خلق الله آدم في أحسن تقويم وصوره فأحسن تصويره وعدله، وزوده بالعقل وكرمه على كثير ممن خلق وفضله تفضيلاً، وعلّمه ما لم يكن يعلم (الأسماء)، وأعطاه الحرية المطلقة في الجنة بشرط واحد؛ وهو عدم الأكل من الشجرة وأخفق آدم في الاختبار. ولعل هدف هذا الاختبار هو إفهام آدم أن علمه محدود، وأنه عرضة للنسيان وأنه عرضة للافتتان.

وإذا كان الإنسان محدود العلم فلا بد أن يكون محدود الحرية، وإذا كان محدود الحرية فلا بد أن يكون محدود العلم. ومجرد وضع شرط واحد لآدم في الجنة دليل على أن حريته كانت ذات حدود، كما أن مجرد نسيانه وأكله من الشجرة دليل على أن علمه محدود أيضاً.

لقد عولج موضوع الحرية والجبرية في إطار علم الكلام واختلفت الفرق الإسلامية حول الموضوع اختلافاً كبيراً إلى حد التناقض، فعلى من يريد التفصيل في الموضوع أن يرجع إلى أمهات الكتب في هذا ا ال.

أما في هذا المقام فيكفي أن أؤكد أن استقراء القرآن الكريم يوضح لنا أن الحرية مقترنة بتحمل تبعا ا أو المسؤولية التي تنبني عليها، وأن الإنسان وإن كان حراً في الاختيار بين الإيمان والكفر إلا أنه يتحمل تبعات اختياره، كما أنه حر في سلوكه ويتحمل تبعات سلوكه الاختياري.

وفي إطار هذا المعنى، يقول الله تعالى: وقُلْ الْحق مِن ربكُم فَمن شاءَ فَلْيؤمِن ومن شاءَ فَلْيكْفُر إِنا أَعتدنا لِلظالِمِين نارا أَحاطَ بِهِم سرادِقُها وإِنْ يستغِيثُوا يغاثُوا بِماءٍ كَالْمهلِ يشوِي الْوجوه بِئْس الشراب وساءَت مرتفَقًا (الكهف: 29).

إن الإيمان أو الكفر سلوكان مرتبطان في الواقع بحرية العقل وحرية الإرادة؛ إذ لا يمكن أن نتحدث عن حرية الإرادة دون القدرة على الاختيار بين الإيمان والكفر بالمعنى العام للكلمتين وبالمعنى الديني الاعتقادي لهما أيضاً. ولا يمكن الحديث عن المسؤولية دون حرية الإرادة والعقل، وحرية التصرف والسلوك. ولذا رفع القلم عن ثلاث -كما جاء في الحديث الشريف- عن الصبي حتى يحلم، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن ا نون حتى يفيق.

ولربما هذه الحرية في التصرف والسلوك ابتداءً بالإيمان وانتهاءً بالكفر وما بينهما من سلوك إيجابي وسلبي (دون إصدار حكم قيمي مطلق) هي التي توضح لنا لماذا وصف القرآن الكريم الإنسان بصفات متباينة؛ بعضها إيجابي وبعضها سلبي.

وعليه، فإذا كان الإنسان حراً فإنه يتحمل تبعاً لذلك مسؤولية حريته؛ فلا يمكن أن تكون هناك مسؤولية دون حرية، ولا حرية دون مسؤولية. ورغم هذه الحرية المطلقة في الاعتقاد والسلوك فإن القرآن الكريم يبين للإنسان بكل وضوح أن قدراته محدودة، وبالتالي فإن حريته محدودة أيضاً في بعض ا الات؛ فالإنسان لا يختار متى يولد ... حملَته أُمه كُرها ووضعته كُرهاً... (الأحقاف: 15)، ولا

يختار متى وأين يموت: ... فَإِذَا جاءَ أجلُهم لَا يستأخِرونَ ساعةً ولَا يستقْدِمونَ (الأعراف:34)، و ...وما تدرِي نفْس ِبأي أرضٍ تموت (لقمان: 34).

وفي الوقت الذي نلاحظ فيه دعوة القرآن الكريم لاعتماد الأسباب وسن الله في ا تمع والكون بصفة عامة، فإن الإنسان المسلم يعتقد اعتقاداً جازماً أن هناك مسبب الأسباب الذي لا سبب له وهو الله؛ وهو المتحكم في كل شيء، وهو المتوكّل عليه، وإليه ترجع الأمور، ومشيئته سبقت كل شيء. ولذا فإن سلوك المسلم لا ينبغي أن يكون بمعزل عن هذا التصور وإن كان عليه الأخذ بالأسباب. وفي هذا المعنى يقول تعالى: ولَا تقُولَن ِلشيءٍ ِإني فَاعِلٌ ذَِلك غَدا ِإلا أنْ يشاءَ الله واذْكُر ربك ِإذَا نسِيت وقُلْ عسى أنْ يهدِينِي ربي ِلأقْرب مِن هذَا رشدا (الكهف: 23-24).

فما هو موقف النظريات النفسية من هذا الموضوع؟

إذا فحصنا نظريات الشخصية في علم النفس الحديث فإننا نجد تبايناً في تصور هذا الموضوع؛ فالنظرية الفرويدية (التحليلية) مثلاً تؤكد عدم حرية الإنسان بل تؤمن بالحتمية؛ أي: أن الإنسان حسب فرويد (1856-1939) مقيد باللاشعور؛ وهو في صراع دائم مع القوى اللاشعورية مثل الغرائز (الجنس والعدوانية مثلاً) ولا ينتصر عليها أبداً. وينحصر دور الأنا -حسب هذا التصور- في التوفيق بين ضغوط الهوى (الغرائز والشهوات)،نن وضغوط الأنا الأعلى (الضمير والأخلاق). ويشذ عن هذا الموقف، الذي يتخذه فرويد حول حرية الإنسان، إريك فروم (1900-1980)؛ الذي وإن كان ينتمي إلى المدرسة التحليلية إلا أنه لا يتفق مع بعض طروحات فرويد. ومن بين ذلك موقفه الإيجابي من حرية الإنسان؛ فهو يرى أن الشخصية لا تتحدد بتأثير العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فقط بل يملك الإنسان خصائص نفسية يستطيع ا تشكيل طبيعته (شخصيته) ومجتمعه معاً.

أما النظرية السلوكية فتقف موقف النظرية التحليلية في هذا ا ال حيث تؤمن بالحتمية. إن سكينر (1904-1990) -رائد السلوكية الحديثة- وإن كان لا يتفق مع فرويد في وجود قوى داخلية تتحكم في الشخصية، فإن الإنسان في سلوكه حسب رأيه مثل الآلة المضبوطة والمبرمجة التي تم تحديد نشاطها ووظيفتها مسبقاً.

وعليه، فإن الإنسان لا يملك حرية التصرف ولا العفوية في السلوك؛ إذ أن سلوكه مقيد بالمثيرات أي المنبهات التي يتلقاها من محيطه.

وإذا كانت النظريتان: التحليلية والسلوكية لا تؤمنان بحرية الإنسان رغم تباين منطلقا ما النظرية فإن نظرية السمات التي يمثلها النفساني الأمريكي المعروف جوردن ألبورت (1897-1967) تقف بخصوص هذا الموضوع موقفا معتدلاً؛ حيث ترى أن سلوك الإنسان محدد بالسمات والاستعدادات الشخصية التي من الصعب تغييرها بعد تشكلها.

وإذا استعرضنا موقف النظرية الإنسانية -في هذا ا ال- فإننا نجد روادها مثل أبراهام ماسلو (1908-1970) يؤكدون بأن الإنسان حر الإرادة؛ إذ في استطاعته أن يختار كيفية إشباع حاجاته وتحقيق قدراته. وعليه، فإن الإنسان حسب هذه النظرية مسؤول عن درجة أو مستوى النمو الذي يحققه.

أما موقف النظرية المعرفية التي يمثلها سيكولوجيون عصريون وعلى رأسهم جورج كيلي (1905-1970) فترى أن الإنسان حر في اختيار سلوكه والتحكم فيه وتعديله إن استدعت الحاجة إلى ذلك، بل هو حر في مراجعة مفاهيمه القديمة وتعويضها بمفاهيم جديدة. إن توجه الإنسان حسب هذه النظرية هو دائماً نحو المستقبل.

وأخيراً فإن نظرية التعلم الاجتماعي التي يمثلها ألبرت باندورا (1925-...) تقف موقفاً معتدلاً من موضوع حرية الإنسان؛ حيث يرى باندورا أن الناس ليسوا أشياء لا قوة لها ومراقبة من طرف قوى ا تمع، كما أ م ليسوا أحراراً بصفة مطلقة تمكنهم من القيام بأي شيء يختارونه، بل إن الإنسان والمحيط يتبادلان التأثير؛ ويؤثر كل منهما في الآخر.

وباختصار فإننا نلاحظ -في إطار النظريات النفسية الحديثة- تبايناً كبيراً حول موضوع حرية الإنسان؛ وأغلب النظريات تقف موقفاً معتدلاً حيث تؤكد أن سلوك الإنسان وإن كان يصدر عن إرادة إلا أن هناك قوى وراثية (بيولوجية) وقوى اجتماعية (محيطية، بيئية) تؤثر في سلوك الإنسان وتوجهه دون إرادة الإنسان. وبالفعل، فإن معظم علماء النفس يتفقون على أن أهم محددات الشخصية هي المحددات (البيولوجية) والمحددات المحيطية البيئية.

وينبغي الإشارة هنا إلى إهمال كل هذه النظريات لمشيئة الله تعالى في توجيه السلوك وتحديد مصير الإنسان! وإلى إهمال المحددات الروحية (الإيمان بالله مثلاً) وتأثيرها في الشخصية والسلوك. ولعل تدارك هذا النقص يكون بالرجوع إلى التصور القرآني الذي أوردناه آنفاً عن حرية الإنسان، وينبغي لمن يريد مزيداً من التفصيل أن يرجع على آراء الفرق الإسلامية المختلفة مثل المعتزلة والأشعرية والقدرية وغيرها.

الخلود أم العدم؟

لم يتعرض شولتز لهذا البعد، كما لم يتعرض له علماء النفس بصفة عامة؛ إذ يعدون هذا الموضوع موضوعاً غيبياً (ميتافيزيقياً) يترك للفلسفة الاهتمام به، وفي الواقع، فإن هذا الموضوع -وإن كان موضوعاً فلسفياً في الأساس- إلا أنه يشكل بعداً أو متغيراً يرتبط بسلوك الإنسان ويؤثر فيه.

إن الإنسان الذي يعتقد اعتقاداً جازماً بأنه مسؤول أمام الله عن سلوكه، وأنه محاسب عن أعماله في اليوم الآخر بحيث يكون مصيره الخلود في الجنة أم الخلود في النار، يكون -دون شك- مختلفاً في سلوكه عن الإنسان الذي لا يؤمن بوجود الجنة والنار أساساً، ولا بالخلود في إحداهما.

وإن لوحظ عدم وجود اختلاف في الواقع بين سلوك المؤمن بالخلود وغير المؤمن به، فإن ذلك قد يرجع إلى عدة عوامل من بينها ضعف الإيمان باليوم الآخر، أو تدخل عوامل أخرى تمنع ظهور الاختلافات الجوهرية بين سلوك المؤمن وغير المؤمن بالخلود في الجنة أو النار.

هل الإنسان ذو بعد واحد (مادي فقط) أم ذو بعدين (مادي-روحي)؟

لم يورد شولتز هذه النقطة عندما استعرض صور الطبيعة البشرية عند مختلف علماء النفس بصفة منفردة كما فعل بالنسبة لأبعاد أخرى أشرنا إليها أعلاه، ولكن استعراض مختلف الآراء يبين لنا تبايناً في مواقف علماء النفس حول هذه النقطة؛ فهناك النظريات التي تم بالجوانب الفيزيائية والحيوية والسلوكية. أما الجانب الروحي المتعلق بالإيمان فلا يكاد يجد مناصرين كثيرين في ميدان نظريات علم النفس السائدة وإن كانت الجمعية الأمريكية لعلم النفس تعترف بعلم النفس الديني ميداناً من ميادين علم النفس الحديث.

ولعل كون الإنسان كائنا ذا أبعاد متعددة (فيزيائية)، وحيوية، وروحية، وسلوكية، بحيث ينظر إلى هذه الأبعاد في إطار تفاعلي وتكاملي، هو الذي يملأ

فجوة النظريات النفسية الحديثة التي تنظر إلى الإنسان من زاوية ضيقة تقتصر على العوامل الحيوية (الوراثية، والبيوكيميائية) والمحددات الاجتماعية والبيئية، كما أشرت إلى ذلك آنفا.

هل الإنسان ذو طبيعة خيرة مطلقة أم ذو طبيعة شريرة مطلقة؟

لم يتعرض شولتز لهذه النقطة في كتابه المذكور. ولعل إهماله لهذا البعد راجع إلى كون هذا الموضوع ذا طبيعة فلسفية وخلقية في الأساس، وليس موضوعاً نفسياً؛ ذلك لأن آية إجابة عن الموضوع تتضمن حكماً قيمياً، وتتضمن موقفاً خلقياً؛ وهو الشيء الذي يحاول أغلب علماء النفس تفاديه.

وهذا التفادي راجع إلى الرغبة القوية في تمييز علم النفس موضوعاً ومنهجاً عن الفلسفة وعلم الأخلاق، كما أنه راجع للأسباب المذكورة أعلاه.

ومهما يكن، فإنه لا يمكن فصل علم النفس عن الفلسفة وعن الأخلاق فصلاً كلياً. ولذا فإني أعد النظرة الإسلامية للإنسان في هذا الجانب نظرة موضوعية؛ إذ تنظر للإنسان نظرة متعددة؛ فالإنسان ليس الخير والشر، وهو في صراع دائم مع قوى الشر ونوازعه، وتركز النظرة الإسلامية على الفروق الفردية في هذا ال، كما تركز على تأثير الجانب الإيماني في هذه الطبيعة. ومهما كان الإنسان خيراً فإنه لن يسلم من الشر، كما أنه مهما كان شريراً فإنه لا يخلو تماماً من أي خير. ولكن نوع التربية والتعليم وتأثير المحيط والاستعدادات الحيوية والوراثية والتأثيرات الفيزيولوجية والقيم التي يؤمن ا الإنسان هي التي توجهه نحو الخير أو الشر بحيث يغلب عليه اتجاه ما. ويضيف بعض العلماء -من المنظور الإسلامي- نـزغ الشيطان وتأثيره السلبي في السلوك بحيث يدفع الإنسان إلى ارتكاب الأعمال الشريرة. وبطبيعة الحال، فإن علاج هذا النـزغ ودفعه يتمثلان في الاستعاذة بالله -قولاً وعملاً- من الشيطان الرجيم. وهذا السلوك (تأثراً ودفعاً) مما لا يعد أيضاً في إطار النظريات النفسية الغربية.

وباختصار، فإن الإنسان ليس خيراً كله وليس شراً كله؛ فهو يجمع بين بعض خصائص الملائكة وبعض طبائع الشيطان؛ ولذا فهو كائن آخر ليس بملاك ولا بشيطان... إنه إنسان!

وإذا أردنا معرفة موقف علماء النفس العصريين من موضوع ارتباط الخير والشر بالإنسان فإننا نجد ماسلو (النظرية الإنسانية) مثلاً، يؤكد أن الطبيعة البشرية

الفطرية (الموروثة) جيدة وطيبة ولطيفة إلا أن ماسلو لم يلغ وجود الشر عند البشر. أما فرويد فقد كان متشائماً إلى أبعد الحدود؛ حيث أكد "بأنه لا يرى أي خير عند البشر"، كما كان فرويد يؤمن جازماً بأن العدوانية وكذلك الجنس عبارة عن غرائز ذات أصل بيولوجي وتشكل جزءاً أساسيا من الطبيعة البشرية (شولتز، 1994).

هل سلوك الإنسان مبني على النيات والأعمال أم النيات فقط أم الأعمال فقط؟

لا يعد موضوع النية من موضوعات علم النفس؛ إذ أن هذا المفهوم مفهوم ديني يتعلق بالجانب التعبدي في السلوك، حيث إن النية موضوع أساسي في أية عبادة في الإسلام. وإذا كان هدف خلق الإنس والجن -حسب ما جاء في القرآن- هو عبادة الخالق، فإن مفهوم العبادة في الإسلام واسع يشمل كل أنواع السلوك مهما كان هذا السلوك إذا كانت النية هي التقرب لله وعبادته. وقد أوضحت هذه العلاقة عندما أوردت كلام الشاطبي في هذا الموضوع. وعلى الرغم من عدم اهتمام علم النفس الحديث بمفهوم النية، فإن على المنفس لا يغفل موضوع الدوافع والبواعث والحوافز وتأثيرها في السلوك ولكن شولتز لم يورد هذا البعد فيتصور الطبيعة البشرية عند مختلف علماء النفس، وتأثيره في السلوك وفي الشخصية.

واعتماداً على الحديث الشريف "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"، فإن النية أساسية ليحصل الأجر والثواب في أي سلوك يقوم به المسلم، إلا أن الاعتبار في الإسلام -خاصة في القضاء- هو للأعمال ونتائجها وعواقبها وليس للنيات، بل إن النيات أساس التعبد وأساس حصول الأجر عند الله مهما كانت النتائج والعواقب المرتبطة ا، ويعد هذا التمييز مهماً، حتى لا يساء السلوك بحجة حسن النية، ولا يمكن أن تحاكم النيات من طرف الأشخاص مهما كان مستواهم أو طرف الهيئات مهما كانت درجتها.

وباختصار، فإن الاعتبار في الجانب التعبدي -في كل الأعمال- بالنيات التي لا يعلمها إلا الله وصاحبها، أما الاعتبار في الجانب الجزائي -عند البشر- فبالنتائج والعواقب وليس بالنيات. وكلما طابقت النيات الأعمال، وطابقت الأعمال النيات كان ذلك مدعاة للرضى، وتحصيل الأجر، وتحقيق النتائج المرجوة.

هل ماضي الإنسان أكثر تأثيرا في سلوكه، أم حاضره، أم مستقبله، أم ذلك كله؟

إذا تصفحنا النظريات النفسية الحديثة حول "الشخصية"، فإننا نجد تبايناً كبيراً بين مختلف هذه النظريات حول تأثير كل من ماضي وحاضر الفرد في بلورة شخصية هذا الفرد؛ فبعض النظريات تولي اهتماماً أكبر لتأثير مرحلة الطفولة (من الولادة إلى سن 12-13سنة) في تشكيل الشخصية، بينما ترى نظريات أخرى أن الشخصية مستقلة عن الماضي، وأنه في إمكا ا التأثر بالأحداث والتجارب في الحاضر، وبالآمال والطموحات في المستقبل.

ترى النظرية التحليلية مثلاً وخاصة الاتجاه الفرويدي أن ماضي الفرد هو أساس بناء الشخصية، وأن -الهو- الذي هو أكبر جزء في بنية الشخصية –بنية فسيولوجية موروثة، وأن مراحل النمو النفسي- الجنسي موروثة أيضاً. والمعروف أن النظرية الفرويدية تولي اهتماماً كبيراً لهذا الجزء من بنية الشخصية (الهو، اللآشعور)، وترى أن مراحل النمو النفسي -الجنسي التي يمر ا الطفل من الولادة إلى المراهقة هي التي تشكل وتبلور الشخصية وتحدد -إلى حد بعيد- السواء واللاسواء في حاضر ومستقبل الشخص. بل يعد فرويد السنوات الخمس الأولى هي التي تحدد نمط شخصية الإنسان عند الرشد.

وإلى جانب هذا التركيز على الوراثة، فإن النظرية التحليلية لا تنكر بأن جزءاً من الشخصية يتم اكتسابه بوساطة التعلم في المراحل المبكرة من العمر عبر التفاعل مع الأبوين خاصة.

وكما هو معروف فإن تلاميذ فرويد وأتباعه الأوائل مثل ألفرد أدلر وكارل يونغ قد انتقدوا فرويد بقوة لتصوره المتطرف للشخصية، ولتركيزه على دور غريزتي الجنس والعدوانية في تحديد أنماط الشخصية بصفة حتمية. وليس ا ال هنا مجال إيراد كل هذه لانتقادات بل يكفي أن نشير أن أدلر مثلاً ينظر إلى هذا الموضوع نظرة أكثر توازناً حيث يعد تشكيل الشخصية إنما هو نتاج ماضي الفرد وحاضره، ومثل هذا الموقف موقف يونغ وإريك فروم وإريك إريكسون حيث يولي هؤلاء اهتماماً بمختلف مراحل العمر، وليس للمراحل المبكرة من العمر فقط كما فعل فرويد.

أما إذا انتقلنا إلى موقف نظرية السمات، التي يمثلها جوردن ألبورت حول هذا الموضوع، فإننا نجد أن هذه النظرية تعطي وزناً أكثر للحاضر في تشكيل الشخصية.

وعليه، يرى ألبورت أن الشخصية تتأثر بأحداث الحاضر، وبنظر ا المستقبلية أكثر مما تتأثر بماضيها.

وإذا أردنا ن نعرف موقف النظرية الإنسانية من هذه النقطة فإننا نجد أن ماسلو يقف موقفاً معتلاً في هذا الموضوع؛ حيث يعترف ماسلو بأهمية خبرات مرحلة الطفولة المبكرة في تفتق الشخصية أو في عرقلة نموها إلا أنه لا يؤمن بأننا ضحايا هذه الخبرات، بل إن ماسلو من علماء النفس القلائل الذين أولوا اهتماماً كبيراً لمختلف مراحل العمر وخاصة لمتوسط العمر.

وتقف النظرية السلوكية حيال هذا الموضوع نفس الموقف المعتدل للنظرية الإنساني؛ فرائد السلوكية المعاصرة سكينر (1904-1990) يؤكد أن خبرات الماضي تؤثر في سلوكنا وشخصيتنا مثلما تؤثر تماماً خبرات الحاضر. و ذا فإن موقف السلوكية إزاء هذا الموضوع هو موقف معتدل أيضاً.

فما هو موقف الإسلام من هذه النقطة؟

لقد أولى الإسلام اهتماماً كبيراً لمرحلة الطفولة لما لها من أهمية في تشكيل الشخصية والسلوك، إلا أن تأمل مجمل النصوص لا يبين لنا بأن الفرد محكوم عليه بأن يبقى سجين ماضيه بل إن التجربة التاريخية الإسلامية تبين لنا بكل وضوح كيف أن الإسلام قد استطاع تغيير سلوك وشخصيات الصحابة الذين اعتنقوا الإسلام عن اقتناع واعتقاد، ووجها توجيهاً جديداً. كما استطاع الإسلام تغيير أقوام وحضارات تغييراً جذرياً خاصة في مجال العقيدة. وكما أن الإنسان محاسب على ماضيه، فإن باب التوبة مفتوح لتغيير عواقب هذا الماضي إن كان حافلاً بالسيئات والذنوب؛ والتغيير يكون بالعمل الصالح والإقلاع عن المعاصي والذنوب والندم على فعلها. بل إن مرحلة الطفولة في الإسلام هي مرحلة للتعلم والتدريب، وهي مرحلة يرفع فيها القلم عن الإنسان حتى يبلغ.

أما المستقبل فهو بعد هام في تشكيل شخصية المسلم؛ ذلك لأن المستقبل في الإسلام لا يمتد في هذه الحياة الدنيا فقط بل يمتد إلى اليوم الآخر. وعليه، فالمستقبل بعد هام في بلورة الشخصية المسلمة وتوجيهها للعمل الصالح في الحاضر والمستقبل.

ولعل الآية الكريمة: وابتغ فِيما آتاك الله الدار الْآخِرةَ ولَا تنس نصِيبك مِن الدنيا وأحسِن كَما أحسن الله إِلَيك (القصص: 77)، والحكمة التي تقول: "إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً"، أحسن تلخيص لموقف الإسلام في هذه النقطة.

هل المحيط (التعلم) أقوى تأثراً في سلوك الإنسان أم الوراثة؟

يقر الإسلام تأثير الجانب الوراثي (البيولوجي) في طبع الإنسان وشخصيته؛ فالإنسان مخلوق من نطفة إذا تمنى، ومن نطفة أمشاج؛ أي من ماء الرجل وماء المرأة المختلطين الممتزجين. ولا شك، أن هذه النطفة -كما بينها العلم الحديث- تحمل الخصائص الوراثية التي يتأثر ا الإنسان في مختلف مراحل عمره. وفي هذا المعنى يمكن إيراد الآية الكريمة: وهو الذِي خلَق مِن الْماءِ بشرا فَجعلَه نسبا وصِهرا وكَانَ ربك قَدِيرا (الفرقان: 54). وقد جاء في تفسير "الجلالين" بأن المقصود بالماء في هذه الآية هو المني، وجاء في التفسير أن المقصود بالنسب جهة الأب، والمقصود بالمصاهرة جانب الأم. وعليه، فإن الآية الكريمة تجمع بين الإشارة إلى كل من الجانبين الوراثي (البيولوجي) والاجتماعي (المصاهرة والتعارف وإقامة العلاقات الاجتماعية).

وإلى جانب تأثير الوراثة، فإن الإسلام يولي أهمية كبيرة لتأثير الوالدين وا تمع في تشكيل شخصية الإنسان. وفي هذا يقول الرسول ﷺ: "ما من مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة يمة جمعاء هل ترى فيها من جدعاء" (متفق عليه). ويبدو من هذا الحديث أيضاً تأثير كل من الوراثة والمحيط (البيئة) في تشكيل الشخصية. وقد نعى القرآن الكريم على الكافرين اتباعهم آباءهم في السلوك عامة وفي اعتقادا م الباطلة خاصة دون إعمال النظر، وتحكيم العقل. وفي هؤلاء يقول الله تعالى: وإِذَا فَعلُوا فَاحِشةً قَالُوا وجدنا علَيها آباءَنا والله أمرنا بِها قُلْ إِن الله لَا يأمر بِالْفَحشاءِ أَتقُولُونَ علَى اللهِ ما لَا تعلَمونَ (الأعراف: 28).[3]

ومن الواضح من تجارب عديدة في تاريخ الأفراد والجماعات والأمم أن شخصية الإنسان قابلة للتعلم والتغير والإبداع في مختلف مراحل العمر، وأن الأمثلة على ذلك كثيرة؛ ويكفي أن نشير إلى التغيير الذي أحدثه الإسلام في نفوس أشخاص في أعمار مختلفة، وفي أحوال القبائل والأمم بمجرد اعتناق الإسلام. وعليه، فإن الإسلام لا يشجع اعتناق حتمية التأثير المطلق للماضي، بل إن الإسلام يفتح الأبواب على مصرايعها لمراجعة النفس وتعديل سلوكها وتغيير طبائعها لتتوافق مع تعاليم الإسلام. ولذا فإن الإسلام يجب ما قبله، ويفتح بالتوبة والاستغفار آفاقاً

[3] انظر أيضاً سورة الأنبياء: 51-54.

سلوكية جديدة تعيد التفاؤل للإنسان. كما لا يبدو الإسلام مشجعاً للحتمية المطلقة للبيئة أو للتعلم؛ ذلك لأن للوراثة أهمية لا ينكرها الإسلام وللتعلم أهميته الكبيرة المؤثرة.[4]

وإذا تأملنا بمجمل النصوص، فإننا قد نلاحظ -ظاهرياً على الأقل- أن الإسلام يعطي للتعلم أو للبيئة أهمية أكبر من الأهمية التي يوليها للوراثة؛ وهذا لتأكيد مكانة الإرادة والقدرة وخطرها على التغيير في المستويات: الفردية والجماعية وا تمعية، ويبين أهمية التعلم والتعليم في التغير والتغيير.

ما موقف النظريات النفسية الحديثة من هذه المسألة؟

هناك تباين كبير بين علماء النفس حول هذه النقطة إلى حد التناقض؛ فهناك من أولى أهمية: أكبر للوراثة منكراً أي تأثير ذي قيمة للبيئة، وهناك من بالغ وأعطى للبيئة كل التأثير في بلورة الشخصية وما يتصل ا من صفات وخصائص نفسية كالذكاء والدافعية والانفعالات...

إلا أن هذا الصراع قد حسم مؤخراً ليترك ا ال لموقف توافقي يعترف بتأثير كل من البيئة (المحيط) والوراثة في تشكيل الشخصية والسلوك وتعديلهما وتغييرهما.

إن هذا الموقف التوافقي -التفاعلي والتكاملي- يعترف بتأثير السمات والحاجات الفردية إلى جانب تأثير المحيط في تشكيل الشخصية والسلوك. وقد جاء هذا لموقف بعد عشرين سنة من الصراع بين علماء النفس الغربيين؛ والذي امتد من الستينيات إلى أوائل الثمانينيات (Phares 1991).

هل التفاؤل أساس الطبيعة البشرية أم التشاؤم؟

عندما خلق الله آدم، وأخبر الملائكة بنبأ هذا الخلق الجديد الذي جعل في الأرض خليفة قالت الملائكة لله تعالى كيف تجعل في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء. وإِذْ قَالَ ربك لِلْملَائِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الْأَرضِ خلِيفَةً قَالُوا أَتجعلُ فِيها من يفْسِد فِيها ويسفِك الدماءَ ونحن نسبح بِحمدِك ونقَدس لَك قَالَ إِني أَعلَم ما لَا تعلَمونَ... (البقرة: 30). رغم أن الملائكة تساءلت عن الحكمة من خلق آدم، فإن الله تعالى قد أمر الملائكة بالسجود لآدم إذ أن الله تعالى يعلم ما لا تعلمه الملائكة من خلق آدم.

[4] انظر: سورة المعارج: 19-34.

ورغم نسيان آدم لأمر الله تعالى وهو في الجنة مع زوجه، فقد غفر له الله تعالى ذلك بعد توبته. وحتى بعد هبوط آدم وحواء من الجنة، وحتى بعد قتل قابيل لهابيل، وحتى بعد سفك الدماء والمعاصي التي ارتكبها، ويرتكبها الإنسان في حق أخيه الإنسان ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، فإن الإنسان -كما بينا أعلاه- ليس شراً كله وليس خيراً كله، بل إن أعماله تتراوح بين الخير والشر حسب الطبيعة (محددات بيولوجية، وراثية) أولاً، وحسب التربية والتعلم ثانياً، والإيمان والعمل ثالثاً. ورغم ضغوط الحياة وصعوبا ا، فإن القرآن كله حثّ على العمل الصالح وأكد على ضرورة تحقيق خلافة الله على الأرض. وإذا تأملنا بعض الأحاديث الشريفة فإننا نلاحظ أن النبي ﷺ ما يفتأ يحض على التفاؤل ونبذ التطير والتشاؤم. فقد جاء في الحديث الشريف: "لا طيرة وخيرها الفأل، قالوا: وما الفأل؟ قال: الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم" (رواه البخاري في كتاب الطب، وهو حديث متفق عليه). وفي حديث آخر رواه البخاري قال "لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل الصالح الكلمة الحسنة".

وباختصار، فإن الإسلام كله دعوة للتفاؤل وعدم الاستسلام لليأس والقنوط حتى بالنسبة للذين أسرفوا في الذنوب والخطايا. وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: قُلْ يا عِبادِي الذِين أسرفُوا علَى أنفُسِهم لَا تقْنطُوا مِن رحمةِ اللهِ إن الله يغفِر الذنوب جمِيعا إنه هو الْغفُور الرحِيم (الزمر: 53).

ما موقف النظريات النفسية من هذه القضية؟

1- موقف النظرية التحليلية:

إذا نظرنا إلى موقف فرويد من هذا الموضوع، فإننا نجده متشائماً إلى حد كبير؛ فهو يصف الإنسان وصفاً سلبياً متشائماً؛ ذلك لأن الإنسان -حسب فرويد- محكوم عليه بالصراع مع قواه الداخلية (غرائزه) التي تتغلب عليه دائماً، وأن الإنسان محكوم عليه ليصبح ضحية القلق والحصر والصراع.

وعلى عكس هذا لموقف المتشائم، فإن كارل يونغ متفائل بخصوص الطبيعة البشرية؛ إذ يرى أن الإنسان قابل للنمو وللتحسن والتطور. والموقف نفسه يقفه أدلر في هذا الموضوع، وكذلك إريك فروم وموراي وهورني.

2- موقف مدرسة السمات:

يصف ألبورت الإنسان وصفاً قائماً على التفاؤل؛ إذ يؤمن بقابلية الإنسان للتحسن كما يؤمن بالإصلاح الاجتماعي. أما بالنسبة لريموند كاتل (1905-000)، فإن موقفه من هذا الموضوع يختلف قليلاً عن موقف ألبورت. كان كاتل في عهد شبابه متفائلاً حول قدرة الإنسان على حل المشكلات التي تواجه ا تمع؛ وذلك باكتساب المعارف الضرورية للتحكم في المحيط، إلا أن الواقع لم يكن في مستوى توقعات كاتل، ولذا فقد استنتج بأن الطبيعة البشرية وا تمع قد تقهقرا معاً.

3- موقف المدرسة الإنسانية:

يقف رواد المدرسة الإنسانية من هذا الموضوع موقفاً إيجابياً؛ فهم جميعاً متفائلون حول الطبيعة البشرية. وعليه، فهم يركزون على الصحة النفسية بدلاً من الاضطرابات النفسية، وعلى النمو بدلاً من الجمود والركود، وعلى الجوانب الإيجابية عند الإنسان بدلاً من جوانب ضعفه وعيوبه.

4- موقف المدرسة السلوكية:

على الرغم من اعتقاد سكينر وبقية السلوكيين أن المحيط هو الذي يتحكم في سلوك الإنسان، إلا أنهم يؤكدون بأن الإنسان مسؤول عن تصميم هذا المحيط وتشكيله بجوانبه المختلفة: بنايات وآلات وملابس ومأكولات ومؤسسات حكومية، ونظام اجتماعي ولغة وعادات... وبناء عليه، ففي استطاعة الإنسان إدخال تعديلات على هذا المحيط لتحقيق ما فيه مصلحته.

ونظراً لهذا، فإن الإنسان يصبح في الوقت نفسه متحكّماً، ومتحكماً فيه (مراقبا). وبتعبير آخر، فإن الإنسان -حسب سكينر- هو الذي يصمم ثقافة متحكمة إلا أنه يصبح بالتالي إنتاجاً لتلك الثقافة.

5- موقف المدرسة المعرفية:

ترى هذه المدرسة ممثلة برائدها جورج كيلي (1905-1967) بأن الإنسان كائن عاقل قادر على تشكيل مفاهيم يستطيع رؤية العالم من خلالها، ويستطيع تشكيل تناول (موقف) متفرد لرؤية الواقع.

ويعتقد كيلي بأن الإنسان هو الذي يرسم قدره (مصيره) وليس (الإنسان) ضحية القدر.

هل يسعى الإنسان إلى تحقيق التوازن أم هو في نمو مستمر؟

يبدو من الآيات الكريمة أن الإنسان في نمو مستمر من الناحيتين الجسمية والنفسية- الوجدانية والعقلية) إلى أن يبلغ أشده في الأربعين ثم يبدأ -بصفة تدريجية- في الانتكاس من الناحيتين الجسمية والنفسية أيضاً إلى أن يموت[5]. يقول تعالى: ومن نعمره ننكسه فِي الْخلْقِ أَفَلَا يعقِلُونَ (يس: 68).

ورغم هذا القانون العام في النمو، فإن الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة كلها تحث على طلب المعرفة و تهذيب النفس وترقيتها في مختلف مراحل العمر؛ وإن كانت المسؤولية تبدأ شرعاً بالبلوغ وتنتهي بالموت. أما موقف مختلف مدارس علم النفس فهو كما يأتي:

1- **موقف المدرسة التحليلية:** يرى فرويد أن الإنسان مدفوع لإعادة التوازن والحفاظ على حالة من التوازن الفسيولوجي؛ وذلك لحماية العضوية من التوتر والحصر. وهذه الدافعية غريزية حيث تدفع العضوية باستمرار وبشكل دوري إلى الإحساس بالتوتر، وبالتالي إلى العمل على خفض هذا التوتر، وعلى الحصول على اللذة. وهكذا، وعلى عكس هذا الموقف، فإن كارل يونغ يرى بأن الإنسان في نمو مستمر؛ ويعتقد يونغ بأن أهم التغيرات في الشخصية تبدأ في الظهور عند منتصف العمر بين 35-40 سنة.

أما أدلر فيعتقد بأن الإنسان في سعي دائم (مجاهدة) لتحقيق التفوق (نمو مستمر)؛ وأن هذا السعي من شأنه أن يزيد التوتر بدلاً من خفضه. وعلى عكس رأي فرويد، فإن أدلر لا يرى بأن الدافع الوحيد للإنسان هو خفض التوتر؛ ذلك لأن السعي أو المجاهدة من أجل التفوق يتطلب صرف أكبر قدر من الطاقة والجهد؛ وهذه الحالة عكس حالة التوازن التي تتميز بخفض التوتر. ويؤكد أدلر أن السعي من أجل تحقيق التفوق عملية فردية ومجتمعية.

وباختصار، فإن أغلب رواد التحليل انفسي -ما عدا فرويد- يؤكدون على عملية النمو بدلاً من التوازن بوصفه من خصائص الطبيعة البشرية، والشخصية الإنسانية.

2- **موقف مدرسة السمات:** يرى ألبورت بأن الهدف الضروري للحياة ليس هو خفض التوتر كما كان يرى فرويد بل رفع حالة التوتر التي تدفع الإنسان للبحث عن أهداف وتحديات جديدة. وعندما ينجز الإنسان تحدياً ما، تتشكل عنده

[5] لا ينطبق هذا القانون العام على الأنبياء والرسل الذين يأتي الوحي الإلهي ليزيد قدراتهم العقلية والنفسية نفاذاً وسداداً.

دافعية لإنجاز تحدٍ آخر. وا ـزي في العملية -حسب ألبورت- ليس الإنجاز في حد ذاته بل عملية الإنجاز، وكذلك الأمر ا اهدة لإنجاز هدف ما؛ فا ـزي هو ا اهدة (عملية السعي) وليس تحقيق الهدف. وعليه، فالإنسان في حاجة مستمرة لأهداف جديدة لحفزه ودفعه، وللحفاظ على مستوى ضروري من التوتر في الشخصية.

3- **موقف المدرسة الإنسانية:** يعتقد رواد هذه المدرسة أن الإنسان في نمو مستمر؛ فالإنسان -حسب ماسلو- تدفعه حاجات فطرية تتدرج في شكل هرمي من حاجات أساسية (فسيولوجية) من مأكل ومشرب وتناسل ونوم وتنفس إلى الحاجة إلى الأمن فإلى الحاجة إلى الانتماء والحب وإلى الحاجة إلى التقدير وانتهاء بالحاجة إلى تحقيق الذات وهي أعلى الحاجات. ولا تتحقق هذه الحاجة الأخيرة حسب -ماسلو- إلا عند منتصف العمر كما أ ا لا تتحقق إلا عند نسبة ضئيلة من الأشخاص الناجحين.

4- موقف المدرسة السلوكية: لم يتعرض رواد المدرسة السلوكية للدوافع الداخلية أو للتوتر الداخلي الذي يدفع الإنسان لتحقيق أهداف أو لإنجاز ما؛ ذلك لأن تشكل السلوك حسب السلوكيين يتم بالتعلم، وأن سلوك الإنسان هو نتيجة التعلم الذي تشكله عوامل خارجية. وينبني على هذا رفض وجود أية عوامل فطرية (وراثية) أو داخلية (ذاتية) تدفع الإنسان لإنجاز هدف ما. وإذا كانت هناك أية أهداف فليست -حسب رأي سكينر- أهدافاً فردية بل هي أهداف اجتماعية. ورغم تأكيد السلوكيين على تشكل السلوك الأساسي في مرحلة الطفولة، فإ م لا ينفون إمكانية تعديل وتغيير السلوك في مرحلة الرشد، واكتساب أنماط جديدة من السلوك.

5- وباختصار، فإن موقف السلوكيين من هذا الموضوع (التوازن-النمو) هو موقف معتدل.

هل كل إنسان متفرد (متمايز) بخصائصه وشخصيته أم هناك بجانب التفرد عالمية وشمولية في الطبيعة البشرية وأبعاد الشخصية؟

يتفق أغلب علماء النفس الذين كتبوا في موضوع الشخصية على أن من مميزات الشخصية: التمايز والثبات عبر الزمن، إلا أ م اختلفوا حول الخاصية المتمثلة في التفرد/ العالمية بوصفه من خواص الطبيعة البشرية هل هي متمايزة أم عالمية.

1- **موقف المدرسة التحليلية:** يعترف فرويد ببعد (خاصية) العالمية في الطبيعة البشرية حيث يرى بأن كل إنسان يمر بمراحل النمو النفسي -الجنسي

نفسها، وأن كل إنسان تدفعه نفس القوى والغرائز (الهو). ورغم هذا فقد أكد فرويد أن جزءاً من الشخصية متفرد ومتمايز. وعليه، فإن الأنا والأنا الأعلى -وإن كانا يؤديان الوظائف نفسها بالنسبة لكل شخص- إلا أن محتواهما يختلف من شخص لآخر؛ ذلك لأ ما تشكلا عبر تجارب شخصية يمر ا كل فرد على حدة. أما يونغ فيقف موقفاً وسطاً من هذا الموضوع مثل فرويد تماماً إلا أنه يختلف عنه في شرح هذا البعد في الشخصية. يرى يونغ أن هناك تمايزاً في الشخصية حتى منتصف العمر، أما بعد ذلك فهناك عالمية في تشكل الشخصية حيث لا تظهر بعد منتصف العمر أية أنماط متمايزة للشخصية -حسب يونغ-. وعكس موقفي فرويد ويونغ، فقد أكد أدلر بوضوح خاصية التمايز والتفرد في الشخصية. ويقف فروم من هذا الموقف موقفاً وسطاً حيث يعترف بأن هناك بعد العالمية (الشمولية) في الشخصية؛ ويتمثل ذلك في خاصية اجتماعية مشتركة ضمن إطار ثقافة ما، وفي الوقت نفسه يعتقد فروم بأن كل شخص متميز عن الآخرين.

2- **موقف مدرسة السمات:** يرى ألبورت بأن كل شخص متمايز عن الآخرين؛ ذلك لأن لكل فرد سماته واستعداداته التي تحدد بدقة شخصيته وتميزه عن الآخرين. ورغم هذا الموقف، فإن ألبورت لا ينكر وجود سمات مشتركة بين الناس.

3- **موقف المدرسة الإنسانية:** يعتقد ماسلو بأن الحاجات والدوافع مشتركة بين الناس (عالمية) إلا أن أساليب إشباع هذه الحاجات تختلف من شخص لآخر؛ ذلك لأن هذا السلوك يتم تعلمه. وعليه، فإن ماسلو وكذلك روجرز يقفان موقفاً وسطاً في هذا الموضوع.

4- **موقف المدرسة السلوكية:** نظراً لأن تشكل السلوك يتم بالتعلم، فإن كل شخص يتميز عن الآخرين؛ ذلك لأن التجربة هي التي تشكل السلوك وأن كل الأشخاص لهم تجارب مختلفة وخاصة أثناء الطفولة. وعليه، فإننا لن نجد شخصين يسلكان بدقة نفس السلوك؛ أي: أن التمايز هو الخاصية الأساسية للطبيعة البشرية وللشخصية الإنسانية.

5- **موقف الإسلام:** من الواضح -كما جاء في القرآن الكريم- أن البشر قد خلقوا أصلاً من نفس واحدة. وقد ورد هذا التأكيد أربع مرات في القرآن الكريم: سورة النساء: 1، وسورة الأنعام: 98، وسورة الأعراف: 189، وسورة الزمر: 6. ورغم أن هذا الخلق من نفس واحدة إلا أن الإسلام يقر التفاوت

والتمايز بين البشر سواء كان ذلك في الناحية الجسمية أم النفسية أم الإثنين معاً، كما أن المسؤولية عن الأعمال والسلوك -في الإسلام- مسؤولية فردية. وفي هذا المعنى يقول تعالى: ياأيها الناس إنا خلقْناكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْناكُم شعوبا وقَبائِلَ لِتعارفُوا إن أكْرمكُم عِند اللهِ أتقَاكُم إن الله علِيم خبِير (سورة الحجرات: 13). يمكن أن نفهم من هذه الآية أن التمايز قائم على المستويين: الفردي وا تمعي (قبائل وشعوب). وقد جعل الله تعالى اختلاف الألوان والألسن آية لأولي الألباب. يقول تعالى: ومِن آياتِهِ خلْق السماواتِ والْأَرضِ واختِلَاف أَلْسِنتِكُم وأَلْوانِكُم إن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِلْعالِمِين (الروم: 22). ويقول تعالى في تفضيل بعض الناس وتمايزهم عن بعض، أو ما يسمى حديثاً بالفروق الفردية: وقَالَ لَهم نبِيهم إن الله قَد بعثَ لَكُم طَالُوت ملِكًا قَالُوا أنى يكُونُ لَه الْملْك علَينا ونحن أحق بِالْملْكِ مِنه ولَم يؤت سعةً مِن الْمال قَالَ إن الله اصطَفَاه علَيكُم وزاده بسطَةً فِي الْعِلْمِ والْجِسمِ والله يؤتي ملْكَه من يشاءُ والله واسِع علِيم (البقرة: 247).[6]

يمكن أن نستنتج من مجموع هذه الآيات أن الطبيعة البشرية والشخصية الإنسانية قائمة على التمايز وإن كان أصلها واحداً (من نفس واحدة)، وأن هذا التمايز قائم على المستويات الجسمية والنفسية والروحية (عند الفرد)، وقائم على مستوى التنظيمات الاجتماعية والعرقية (قبائل وشعوب وألوان وألسنة).

وأخيراً، فإنه من الممكن تصور نموذج للطبيعة البشرية من منظور إسلامي وفق الأبعاد والخصائص المذكورة أعلاه. ومن أهم ميزات هذا النموذج ما يأتي:

1- تأكيد الجانب الروحي، وتأثير هذا الجانب الروحي بالمفهوم الإيماني في السلوك.

2- هناك علاقة مباشرة بين الإيمان والسلوك، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

3- هناك تكامل وتفاعل بين الجوانب الروحية والبيولوجية والفيزيائية في تكوين شخصية الإنسان وسلوكه.

4- الإنسان مخير في بعض القضايا ومجبر في أخرى في الوقت نفسه.

5- يبدو أن البيئة أو المحيط أكثر تأثيراً من الوراثة رغم الاعتراف بتأثير الوراثة أو بالجانب (البيولوجي) في تشكيل السلوك والشخصية.

---

[6] انظر أيضاً سورة الإسراء: 21، والزمر: 70.

6- تركز النظرة الإسلامية على أهمية النمو والتغير والتعلم في تشكيل الشخصية وبلورة السلوك بدلاً من التركيز على عملية تحقيق التوازن التي تهدف أساساً إلى خفض التوتر والحصول على اللذة.

7- على الرغم من الجوانب السلبية في شخصية الإنسان وسلوكه فإن المنظور الإسلامي للشخصية أكثر تفاؤلاً من موقف بعض علماء النفس. ويدعو المنظور الإسلامي للتفاؤل ونبذ التطير والتشاؤم، وعدم الاستسلام لليأس والقنوط، ولتأثير الأحلام المزعجة.

8- رغم تأكيد المنظور الإسلامي على أصل الخلق من نفس واحدة، فإن التمايز على كل المستويات الروحية والنفسية و (البيولوجية) و (الفيزيائية) أهم من أوجه التشابه أو النمطية في الشخصية والسلوك. والنظرة الإسلامية كلها دعوة للتنافس بين الناس في أوجه الخير والعمل الصالح.

9- حاضر ومستقبل الشخصية والسلوك من المنظور الإسلامي أهم من الماضي، بل إن مرحلة الطفولة وحتى البلوغ لا تترتب عليها أية محاسبة من الناحية الشرعية. ولكن هذه المرحلة من النواحي التربوية ومسؤولية الوالدين والمؤسسات الاجتماعية مرحلة أساسية لم يهملها الإسلام بتاتاً.

خاتمة

من الصعب وضع خاتمة لموضوع حول الطبيعة البشرية من منظور مقارن؛ فالخاتمة إذن للمقال وليس للموضوع. ومهما يكن، فإني لا أدعي بأني وفّيت الموضوع حقه، خاصة وأن تصورات الطبيعة البشرية -كما أشرت إلى ذلك- متنوعة ومتعددة المذاهب الفلسفية والفكرية والدينية، والمدارس النفسية والمجتمعية، والموضوع في حاجة إلى نقاش كبير وإثراء مستمر وبحث أكثر عمقاً ودقة. وقد أغفل المسلمون لمدة طويلة دراسة خصائص الطبيعة البشرية، وعلوم الإنسان رغم أهمية هذه العلوم في البناء الحضاري، ورغم أن الإنسان هو محور الرسالة التي جاء بها القرآن الكريم؛ فالرسالة للإنسان ليقيم خلافة الله على الأرض.

ورغم زعمي في بداية الدراسة بأنني سأقوم بمقارنة مختلف التصورات والنظريات حول الطبيعة البشرية من "منظور إسلامي -نفسي- مقارن"، إلا أنني لم أبين دائماً وبصفة واضحة أوجه الشبه والاختلاف بين هذه التصورات والنظريات، وتركت ذلك أحياناً لإدراك القارئ واستنتاجه.

وعلى كل، فإن هذه الدراسة قد تساعد المهتمين بهذا الموضوع على وضع افتراضات وفرضيات حول الطبيعة البشرية من منظور نفسي بصفة عامة، وما يتصل بهذه الطبيعة من نظريات في الشخصية الإنسانية والسلوك الاجتماعي بصفة خاصة بحيث تكون هذه الفرضيات قابلة للفحص والبحث (الإمبيريقي) أو للبحث المنطقي أو لكليهما، وقابلة للمقارنة بين الثقافات والأديان. ويمكن أن تشكل هذه الدراسة قاعدة نظرية لدراسات أخرى في الموضوع، ولدراسات نفسية نظرية و (إمبيريقية) تتصل بعلم نفس الشخصية والسلوك الاجتماعي من منظور إسلامي.

وفي الواقع، فإن جهود أسلمة علم النفس ينبغي أن تبدأ بوضع الأسس النظرية لتصور الطبيعة البشرية من الناحية النفسية من جهة، وتحديث موضوع علم النفس ومنهجه أو مناهجه من جهة أخرى. ولا يخفى أن تصور الطبيعة البشرية من الناحية النفسية لا يمكن فصله عن تصور هذه الطبيعة دينياً وفلسفياً وأخلاقياً إلا فصلاً منهجياً بهدف التخصص على أن يكون هذا التخصص متكاملاً مع التخصصات الأخرى.

وأخيراً، فإن هذا البحث في حاجة إلى دراسات وبحوث أخرى لتوضيح مواقف مختلف (المدارس الإسلامية والعلماء المسلمين) من مجمل القضايا المرتبطة بتصور أبعاد الطبيعة البشرية كما أن هذا الموضوع في حاجة إلى تضافر جهود علماء النفس المسلمين، وغيرهم لوضع الأسس النظرية لفهم الطبيعة البشرية فهماً قابلاً لاستنباط النظريات والتطبيقات منه.

قائمة المراجع

1- المراجع العربية:

- أحمد أكبر، (1990): نحو علم الإنسان الإسلامي، ترجمة عبد الغني خلف الله، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وعمان: دار البشير.
- أمير عبد العزيز (1984): الإنسان في الإسلام، عمان: دار الفرقان.
- بركات، أحمد لطفي (1981): الطبيعة البشرية في القرآن الكريم، الرياض: دار المريخ.
- بنت الشاطئ: عائشة عبد الرحمن (1982): القرآن وقضايا الإنسان، بيروت: دار العلم للملايين.
- سيد مرسي، محروس (1988): التربية والطبيعة الإنسانية في الفكر الإسلامي وبعض الفلسفات الغربية، القاهرة: دار المعارف.

- الشاطبي، أبو إسحاق (توفي 890هـ): الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، دون تاريخ، ودو ناشر.
- العاني، نـزار (1995): الشخصية الإنسانية في الفكر الإسلامي، (مخطوط).
- العقاد، عباس محمود (دون تاريخ): الإنسان في القرآن الكريم، القاهرة: دار النهضة.
- الفاروقي، إسماعيل (1984): نظرية الإنسان في القرآن الكريم، التوحيد، س 2: 94، رجب-شعبان 1404هـ.
- السوطي، جلال الدين: تفسير الجلالين للقرآن الكريم (برنامج في الكمبيوتر).

2- المراجع الإنجليزية.

- Buchanan, j.(1990): the philosiphy of human Nature, UMI out-of print books on demand, Michigan
- Chany, N. (1990): Six Images of Human Nature, prentice Hall, Englewood, New Jersey.
- Phares, E. (1991): Introduction to personality, Harper Collins Colleges Pub.New York.
- Stevenson L. (1987): Seven theories of Human Nature,2nd. ED. Oxford University Press, Oxford
- Schultz, D. & Schultz,E.S. (1994): Theories of Personality, 5th. Ed, Brooks/Cole Publishing Co., California.
- Wrghtsman, S.L. (1992): Assumptions about human Nature, 2nd. Ed., Sage Publications. Newbury Park (USA).

النظرية الاجتماعية المعاصرة:
نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل*

منى عبد المنعم أبو الفضل**

ترجمة: عارف عطاري

تمهيد

جرت العادة على تناول النظرية الاجتماعية المعاصرة من داخل التقاليد السائدة في البحث وفي أطر المنظومة المعرفية المهيمنة. وقلما كانت هذه النظرية الاجتماعية بمجالا ا وآفاقها المتشعبة والمتداخلة من التعقيد والتركيب والمشمول بمكان بحث أ ا تستعصي على الاختزال والقصر أو الحجر عليها في حدود ما تعارفت عليه المدارس الوضعية الحديثة، فيما تعمل النظرية المعاصرة صولتها وتأثيرها في إطار تيارات العولمة الراهنة على تعزيز ميدا ا المتشعب والإمساك بتلافيف العمران والعصرنة. ومع ذلك تبقى ادعاءات عالمية مشروعهم الحداثي والذي يدعيه أصحاب النظرية الاجتماعية فيه كثير من المبالغة ويختلط فيه واقع الحال بالطموحات المنعقدة حول مشروع تنظيري يظل رهن واقع ميدان معرفي مشروط بقيوده التاريخية وتحيزاته الثقافية، فلا يملك مقومات الاستجابة والجدوى والإحاطة على نحو مقتضيات الحال ومن ثم فإن أي ادعاء بالحصرية والهيمنة ينطوي على مفارقة ويستوجب التمحيص

---

* نشـر هـذا المقـال باللغـة الإنجليزيـة بعنـوان "Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections" في ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعيـة الإسـلامية (*American Journal of Islamic Social Sciences* vol.11 No.3, fall, 1994) وترجمة الدكتور عارف عطاري من قسم التربية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وتنشر ترجمة المقال بتصرف.

**د. منى أبو الفضل أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة منذ 1976 وقد أعيرت خدما ا مؤخراً إلى جامعـة العلـوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينا وهي أستاذ كرسي الماوردي في العلوم السياسية في الجامعة المذكورة.

والنظر. إن الفجوة بين الطموحات المشروعة لنظرية اجتماعية عالمية ذات جدوى، وهي فجوة لا يمكن تجسيرها إلا بمبادرة نقدية بناءة تتم من داخل حقل التخصص ومن قبل ذوي النظر والفكر فيه لتكون فاتحة لحلقة من المراجعات الجذرية في تقويم الحقل وإعادة بنائه على أسس تدعم من فعالياته وجدواه في مجاله، ولا شك أن المصارحة وأعمال النقد الذاتي بين أهل التخصص هي من شروط ومقدمات هذه المراجعة، كما لا يخفى أن الميدان مهيأً تماماً لمثل هذه المبادرة، سواء من حيث الأطراف المعنية أو من واقف الحال، حيث أن التناقضات الناجمة عن عدم كفاية معرفتنا الاجتماعية، أو بالأحرى عن عدم تكافؤها مع مقتضيات الحال، إضافة إلى قصور مناهج التعامل مع الظاهرة الاجتماعية تلقي بظلال من الشك حول جدوى العلم ذاته مصداقيته في ضوء ارتباطه الواهي بالواقع وغموض الصلة بين علم مناطه النظر في العمران وواقع عمراني معاصر.

وانعكس هذا الإحساس بالقصور وعدم الجدوى على اجتهادات شتى استحدثت في ميدان النظرية الاجتماعية في محاولات لاستيعاب أبعاد غابت عن مباحث التفسير العلمي الوضعي التي طالما تصدرت الحقل، فظهرت مباحث تتلمس التأويل الفلسفي والمعنوي، وتوالى التسويغ الأخلاقي للظاهرة الاجتماعية. وبغض النظر عن مدى تجذر أو عمق تلك المبادرات، تظل الحاجة ملحة لطرح جديد في هذا ا ال. سواء جاء هذا الطرح من قبل أكاديمية إسلامية ناهضة تسعى لإعادة اكتشاف جذورها، واستعادة وظيفتها الحضارية، أم تمخض هذا الطرح في قرائح مستنيرة ممن تعملون في ثنايا المنظور الوضعي السائد (الغربي) بمذاهبه المتساوقة. وصفوة القول أن أولئك وهؤلاء إنما يلتقون على الشعور بالحاجة إلى إطار معرفي بديل ووجهة جديدة تثري معرفتنا الاجتماعية وتكسبها ما تفتقده حاليا من فاعلية وجدوى ومصداقية.

إن المحك لعلم الاجتماع الجديد، بل لعلم العمران البشري في ثوبه المعاصر، إنما يكمن في قدرته على تناول الأبعاد المتشابكة المركبة لميدانه، ونخص منها إجمالاً البعدين العام والخاص للخبرة الإنسانية: فالخبرة البشرية ذات بعد عالمي يتمثل في امتداد الظاهرة الاجتماعية والنشاط الاجتماعي

وتنوعهما امتداداً أفقياً عبر المساحات المتنوعة، وعمودياً عبر الأجيال المتعاقبة؛ ومن ناحية أخرى فإن هذه الخبرة تتم في إطار من الخصوصية أو الذاتية انسجاماً مع مبدأ الزمنية والتنوع الأصليين. كان يكمن ذلك المحك في قدرة مثل هذا العلم على بعث الرسالة الأخلاقية وإحياء الضمير المهني في الوسط العلمي. ولأسباب عديدة، تمّ تناول بعضها في هذه المقالة، لا يمكن للنظرية الاجتماعية أن تستعيد عافيتها من باطنها وهي قابعة في عقر دارها، أن من داخل التيارات السائدة في البحث العلمي وهي رهينة المنظومة المعرفية الوضعية، بل إن الأمر يتطلب إعادة بناء جذرية يجب البحث عن عناصرها في "الخارج"، في جوف متجاوز لقلاع مرفوعة وحواجز منصوبة، مهما اقتضى أمر إعادة البناء هذه من معاودة النظر في مقولات استقلالية حقل واستيفاء واستكفاء التقاليد العلمية وعصمة حدودها.

وتأتي المقالة التالية في هذا السياق لتستخلص بعض الخصائص المفصلية للنظرية الاجتماعية المعاصرة، وتعيد طرحها من منظور الأنساق المعرفية المتقابلة، تمهيداً للبحث في الرؤيا البديلة ونطلق في مبحثنا هذا من منظومة الأنساق المعرفية المتقابلة، والتي سبق أن فصلنا فيها، حيث نرى في هذا مدخل تسديد ومقاربة ، يعقد ويفاصل، وجملة يوفر مبدئيا الأرضية المناسبة لإعادة بناء النظرية الاجتماعية على أساس التخلية والترشيد في فسحة من الموافقات التي تقتضيها عمليات المراجعة وإعادة البناء، كما أنه يتيح الفرصة لتواصل الخطاب وإثراء الحوار بين الثقافات المتباينة وهذا كذلك، على ما سوف نرى، من مقتضيات تأسيس الكليات في بنية معرفية تستجيب لدواعي تجدد حقل في عصر تجتاحه رياح العولمة[1]. وبما يقدمه مدخل التساوق والتقابل الحضاري بين الأنساق القياسية المعنية من منظور حساس ثقافيا، ومنفتح فكرياً، وكفيل بالتعامل مع التركيب والتعقيد من حيث الأصول والكليات، يكون جديراً بتوفير الإطار الواقعي لتفاعل حقيقي في هذه الحقبة العالمية خاصة وأن الكل الاجتماعي The macro phenomenon، أياً كان مستواه، يشكل الوحدة الأولية لمبحث الاجتماع العمراني.

---

[1] بالنظر إلى الكتابات التي تناقش النظرية الاجتماعية من مداخل ثقافية، تمثل أعمال أرنست غلنر Ernest Gellner نموذجاً جيداً. انظر له: Culture, Identy and Politics (1987) .

مقدمات في نموذج الأنساق المعيارية المتقابلة:

ويأتي تفكيرنا في النظرية الاجتماعية بما يتمشى مع عناصر النموذج الذي يثري احتمالات الإنجاز المأمول. وإن اقتصرت محصلة جهدنا في هذه المرحلة على تبيان دلالات المشاكلة والاختلاف بين تناولات معرفية بديلة، إلا أن ذلك التمييز والمقابلة يتم في إطار منظومة كلية متجاوزة تنطوي على إعادة تعريف وتحديد الأطر المرجعية للنظر. وقوام هذا النظر حوار مفتوح ممتد، تتعدد جوانبه، تدور رحاه حول النموذج المعرفي التوحيدي من جانب ونظير له إنسوي- طبائعي (Naturalistic/Humanistic) متماهٍ مع الخطاب السائد. ومن حيث رصد واقع الحال، يشكل النظام المعرفي التوحيدي البعد المفتقد أو الكامن المغمور في ثنايا الخطاب السائد. ومن هنا فإن مقتضى الحال وأولية المقال تستوجب الكشف عن مقولات هذا النظام وتوضيح فرضياته. وتبدو الحاجة ملحة إلى مثل هذا التوضيح لما يوفره هذا الكامن المغيب من إمكانات تصحيح للخطاب السائد الذي تفوقت فيه عناصر التقويض أو التدمير الذاتي على عناصره البناءة الواعدة التي تأسست عليها الحداثة في مهدها[2]، قبل أن يشيب وتعتريه عوامل الهرم والتآكل الذاتي.

ولأغراض التحليل، نعرض في اختصار الملامح الرئيسية لكل من النظام المعرفي التوحيدي، وهي ما نحيل عليه بالمنظومة التوحيدية بمتواليا ا الحضارية، والنظام المعرفي التجريدي والذي اصطلحنا على نعته بالعلماني أو "الانسوي/الطبائعي-العلماني"، من أجل التواصل مع طرف من خطاب متعارف عليه بين أهله في مساحة الحوار المنشود. ومتواليات المنظومتين المعرفيتين تشكل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورين عبر التاريخ. وهذان النمطان هما: النموذج الثقافي الوسطي (Median Culture-Type) والذي يمثل جماع المتقابلات حول ميزان حاكم يضبط العلاقة بين النسب

---

2 من أجل إعادة بناء الأصول الخطابية للحداثة، انظر:

Hans Blumenberg: *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert Wallace (Cambridge, MA: The MIT Press, 1983 [1966].

ولمناقشة مفيدة هذا الكتاب, راجع العدد الخاص حـول Blumenberg مـن مجلـة, History of Human Sciences Vol,6, No4 (November 1993). هذا ومع الهجوم الكاسح على الأسس الميتافيزيقية للثقافة الغربية الذي قادته تيارات مؤثرة لفر ما بعد الحداثة, ازدادت المناظرة حول الحداثة شدة وحدة خلال السـنوات العشـرة الأخيرة.

والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنموذج الثقافي المتأرجح: أو المتذبذب حول طرفي النقيض تتشكلان حول عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما (Oscillating Culture Type) . في غيبة المعيار الموضوعي وميزان الاعتدال. ونعرض للنماذج المتقابلة من خلال استراتيجية منطقية تسعى إلى تجاوز التنميط المعهود الذي يؤكد الفصام وا ا ة بين الغرب الإنجيلي الكلاسيكي بوصفه الذات العلية (الإغريقية-الرومانية؛ واليهودية-المسيحية) والشرق الإسلامي بوصفه الآخر.

وفي سياق تكون الخطاب الموصول، فإنه ينبغي التنويه بطبيعة العلاقة بين الأنساق الثقافية المعيارية وبين الجماعات أو النماذج الحضارية التاريخية، فإن أية تلازم موضوعي بين الغرب التاريخي وثقافة التأرجح، هي من باب التزامنات العارضة وليست من قبيل الحتميات أو الخصائص الأصلية. وبعبارة أخرى، فإن أي توافق بين ثقافة التأرجح والثقافة المقرونة بالحداثة أو بثقافة الغرب الحديث قد يدل على وجود صلة بينهما، ولكنها ليس صلة خِلْقِية تكوينية، تلتقي حول عوارض القواسم المشتركة، وليس عند خصال تمايز هوية حضارية. وعلى نفس المنوال، فإن ا تمعات الواقعة ضمن الحوض الحضاري الإسلامي والمنتمية تاريخياً إلى النموذج الثقافي الوسطي، إنما تشكلت بفعل مبادئ أساسية أو قسمات فاصلة يمكن للمجتمعات الأخرى أن تصل إليها وتقيم حيا ا على أساسها. ومن ثم فإن الصلة بين ا تمعات الإسلامية والمبادئ التي قامت عليها هي صلة تكوينية وليست تزامنية. وأن كانت ا تمعات مع ما بينها من تفاوت، تمثل مقاربات وليس مطابقات لنسق الثقافة الوسط المتفرع عن المنظومة المعرفية المعنية: وهكذا فإن التوافق بين النموذج الثقافي الوسطي وا تمع الإسلامي التاريخي يحتفظ بفعالية ما دامت تلك الصلة التكوينية قائمة ومتماسكة، والعكس صحيح. أي أن خصائص التزامن قد ترجح على خصائص التكوين.

وبناء عليه فإن ابتعاد ا تمعات الإسلامية عن النموذج الثقافي الوسطي الذي يمثل أساسها التكويني يجعلها عرضة لتيارات الثقافة المتذبذبة. وعلى أية حال، فإذا سلمنا بعالمية كلا النمطين وجدليتهما التاريخية، فإن ما يترتب على كل منهما بالنسبة تمعه وتاريخه قد تكون أموراً نسبية. أن فهم طبيعة

هذه لعلاقة بين النموذج القياسي والنموذج التاريخي من الأهمية بمكان، حيث أ ا تتيح استيعاب وتجاوز الثنائيات التاريخية، والاستقطابات التنميطية، عفوية كانت وساذجة أم متمكنة وخبيثة، والتي من شأ ا تعميق الخلافات وتجذيرها، وأحكام الجبريات والحتميات، ومصادرة التاريخ وإهدار مقومات الحرية والمسؤولية. أن التوظيف ا ـدي لنموذج الأنساق المتقابلة في تأسيس الخطاب الحضاري وإعادة بناء صرح المعارف وحقول التخصص، يعتمد هذا لفهم والتمييز حتى نؤمن هذا الإطار النظري مقصده ويكون مدخل تسديد ومقاربة: أو جبر ومقابلة، بعد أن يكون قد مهد لمنحى التثاقف من خلال تفعيل مداخل التقويم والترشيد. وفي ضوء هذا التحفظ، نوالي عجالة تعقيباتنا المختصرة على دلالات المنظور الذي يشكّل إطار المقالة.

إن الحيوية الحضارية عندما تصدر عن النموذج الثقافي الوسطي تكون آثارها -غالباً ومن حيث المبدأ- مناسبة لمصلحة الكل ا ـتمعي. ونحن نفترض أن هذا هو الواقع، وذلك في ضوء المرجعية الراسخة التي يقدمها الوحي والتي تكفل تعدد الأبعاد والنسبة والتناسب بينها، اللذين يميزان الأصول المعرفية والقيمية الثقافية المعنية. ولتوضيح ذلك نقدم لفكرة المساقط الثقافية، حيث يتحدد لكل نمط قياسي فحواه وتماسكه ووجهته وغايته في مسقطه وهي "قِبلته" وليس بالبعيد أن تكون لكل جماعة مثلها مثل الفرد في الجماعة وِلكُل وِجهةٌ هو موليها (البقرة:148)؛ ونحن نميز هنا بين مساقط أو مرتكزات أفقية وأخرى رأسية؛ وهذه المرتكزات يمكن تعريفها ابتداءً بالنظر إلى مركزية المحور الكوني أو هامشيته، ونقرن المحور الكوني بموضع الوحي من تقاطعات الثقافة المعنية، ذلك أن ثقافة يحتل فيها مفهوم الهداية الصادرة عن أصل علوي يتجاوز الإنسان موقفاً مركزياً هي ثقافة ذات مسقط رأسي. أما الثقافة التي ليس فيها لمثل هذا المحور إلا موقع هامشي أو عرضي أو تحكمي أو ساده الغبش، فهي ثقافة تكون ذات تعلق أفقي بالأساس، تتمحور حول المطلق الذاتي وتتردى أو تتأرجح حيث تردى. ولتمايز المساقط في كل منظومة دلالا ا التي تتعدى التكييف الذاتي.

فنظراً لمحورها المتعالي المتمثل فيما يتيحه الوحي كمصدر تكويني وحيوي متجدد من رحابة للمعرفة والقيم، فإن ثقافة النموذج الوسطي التي تنطوي

على "تعلق أو مسقط رأسي" تؤمنها تجاوزات المقالات الفلسفية المختلفة وتنأى ا عن جنوح المقولات المعهودة (الاسمية والمعرفية والجوهرية والصورية والمكانية والزمانية) على نحو تفتقده ثقافة التأرجح، حيث تحدها "تعلقا ا الأفقية" وتجعلها علقة بمعطيات الإنسان/ المطلق الذاتي بكل ما يعتريه من متغيرات الزمان والمكان. ونتيجة لغلبة منحى هذا المسقط الحضاري، فإن آفاق المعرفة الاجتماعية (قيماً وإدراكاً ومعنى) في هذا النموذج حبيس المسطحات الزمانية المكانية، رهن عالم المحسوسات، حيث العلم يقتصر على ظاهر الحياة الدنيا، وطريح الحاضر الأبدي الممتد، حيث مخيال أو وهم " اية التاريخ".

أما في حالة النموذج الوسطي للثقافة، فإن آفاق وحدود المعرفة ذات الدلالة الاجتماعية تنبسط لتشمل الدنيا والآخرة، والمباشر والمحسوس، والمادي والروحي، والغيب والشهادة، وما يتعلق بما بين العالمين. وعلى نفس المنوال، بينما تتوقف حدود المسؤولية الإنسانية الأخلاقية في النموذج الثقافي الأفقي المتذبذب عند حدود الحياة الدنيا، فإ ا في النموذج الثقافي الوسطي لا تقف عند ذلك وإنما تضيف إليه حيث تصبح المسؤولية دنيوية وأخروية. وباختصار حيث يكون للتاريخ اية وشيكة في النموذج الثقافي المتذبذب، فلا وجود لمثل هذه النهاية في النموذج الثقافي الوسطي، لا لأن التاريخ يسير دائرياً بلا اية، وليس بسبب أسطورة العود الأبدي، بل بسبب المغازي الرأسية لهذا لنموذج الثقافي. وهكذا لا ينتهي التاريخ اية اعتباطية مبتورة في أفق محدود.

إن مستويات الواقع التجريبي وتعدد أبعاد الخبرة الإنسانية لها تأثيرها المباشر على ميدان النظرية الاجتماعية، وهي حقيقة من الصعب إدراكها في غياب مصدر لرؤية متكاملة وقابلة للتطبيق. ويصدق هذا خاصة إذا تذكرنا أنه فضلاً عما ذكر سابقاً عن الذاتية والموضوعية، فإن مادة النظرية الاجتماعية التقليدية تتضمن العقلانية والمشروعية التي لا يمكن فصلها عن الوجود (Ontology) والممارسة (Praxiology)، وهي كلها مهمة للخلافة الإنسانية والنظام الاجتماعي.

إن إخفاق المنظور البحثي في الإحاطة بأبعاد حيوية للإدراك والقيم، أو في ربط هذه الأبعاد بالوجود والحياة ينعكس سلبيا على النظرية الاجتماعية وما يترتب عليها من نتائج عملية. ومثل ذلك القصور ملازم باستمرار للدراسات الخاصة با تمعات الإسلامية بشكل عام، و "الشرق الأوسطية" منها بشكل خاص[3]، ومن الصعب أن يعزى إخفاق الباحثين المتكرر في إدراك جوهر ما يجري في هذا الجزء من العالم إلى كونه يقع خارج نطاق المعقولية أو إلى استعصاء مجتمعاته على التكيف مع معايير الشرعية الدولية. ولكن مربض الفرس هنا، حتى لو سلمنا بحسن نوايا الحيارى، إنما يعزى إلى المنظور الأحادي الجانب الذي يدور في رحاه البحث العلمي والدراسات الميدانية في الأكاديمية الغربية. والتي تحتكر مقاليد المعرفة وتتداول فيما بينها التعريفات المتحيزة والجزئية، والمختزلة والتحكمية لكل من العقل والعقلانية والحق والشرعية. كل ذلك مما يستوجب المراجعات الجذرية في أطر المنظومة المعرفية البديلة.

وفي الوقت الحاضر يرتكز الخطاب السائد في النظرية الاجتماعية على النموذج الثقافي المتأرجح، ويتضمن أنماطاً إدراكية وسلماً قيمياً يولد إحساساً واهماً بالوفرة والتنوع، بينما هو في الحقيقة خليط مشوش أحادي الجانب. ومن يستكشف إمكانيات أوسع للبحث الاجتماعي، وأن يمهد الطريق لاستخدام أفضل، بمعنى أقرب نفعا وأكثر رشادة وأصلح أخلاقياً لموارد الحياة[4]. هذا فضلا عن تعزيز أدوات البحث الاجتماعي ومعاييره.

---

3 يمكن القول إن هناك توازياً بين الرؤية العلمية للعالم كما تمت بلور ا في إطار العصر الحديث وممارساته السلطوية السياسية، وذلك وفقاً للتحليل الذي طوره ادوارد سعيد في أطروحته عن "الاستشراق" ومفهوم عبد الوهاب المسيري عن "الابستيمولوجيا الامبريالية" (Imperialist Epistemology)، انظر:

American Journal of Islamic Social Sciences, vol. 11, No3 (Fall 1994): 404-16.

4 لا ينبغي هنا أن ننسى أن أصل النظرية الاجتماعية، كما نمت في القرن التاسع العشر، إنما يكمن في البحـث عن قاعدة أخلاقية جديدة للمجتمع على إثر ا يار السلطة التقليدية و "السقوط المريع في العلاقات". قارن ب:

Bruce Mazlich: a New Science: The Breakdown in Connections and the New Sociology (New York and Oxford: Oxford University Press, (1989).

وسواء تعلق الأمر بالتقليد العلمي في أوربة القارية في علم الاجتماع الوضعي (كما هو الحال مع أوغسـت كومـت في كتابه:

Cours de philosophie postivie أم بالتقليد العلمي الأكثر تجريبية في الاقتصاد السياسي (كما هو الحال مع آدم سميث في كتابه: Theory of Moral Sentiments ، فإن الآباء المؤسسين قد تركوا آثارهم في هذا ا ال.

لمزيد من التفصيل حول مكان الدين والقيم الخلقية في الأعمال التأسيسية للعلوم الاجتماعية الغربية، انظر:

ومن وجهة نظر النسق المتقابلة، فإن النظرية والنظام المعرفي كلاهما مداخل ومنطلقات لفهم الواقع الاجتماعي وتصويره في طور من أطواره أو في لحظة ما من لحظاته، ومن ثم فإنه من المنطقي توقع درجة من التماثل بين ا تمع. وتحتل الرؤية الكلية (world view) في النظام المعرفي وفي الثقافة على حد سواء مكاناً مركزياً بوصفها علامة فاصلة بين عالمين، ويفتح الباب للبدائل والخيارات لتطبيق النظرية الاجتماعية. وبما أن النموذج الثقافي المتأرجح هو السائد حالياً وهو الذي يحدد معايير الممارسة في النظرية الاجتماعية المعاصرة، فإنه يحسن إجرائياً جعله موضوعاً للبحث، مع إخضاعه للمراجعة النقدية انطلاقاً من النموذج الثقافي الوسطي الذي يقابله.

إن نقد النظرية الاجتماعية المعاصرة وإعادة تركيبها يقتضيان مقاربة واستطلاع نماذج ثقافية أخرى من أجل فهم أوجه الاختلاف بين النظرية الاجتماعية التي تستند إلى الثقافة الوسطية، والنظرية الاجتماعية السائدة. ولذلك نحتاج إلى تحديد المقولات والافتراضات والممارسات الأساسية للنظرية الاجتماعية المعاصرة كما هي في الأوساط العلمية المتقدمة، ثم النظر في كيفية ممارستها في المستويات المختلفة من البحث، وفي تأثيرها في مختلف النشاطات العلمية والفكرية المعنية بدراسة الإنسان والظاهرة الاجتماعية. وهذا موضوع نتطرق إليه بشكل غير مباشر فقط في هذه المقالة، منطلقين من قناعة أن الرؤية الكلية السائدة في ا تمع في لحظة معينة تسري في صميم المفاهيم والافتراضات المكونة للنظرية الاجتماعية، وتعمل على بناء التخصصات وتشكيلها في ضوئها[5].

Cormie Leroy: Religion in the Social Scinces and the Modern World (PH. D. Diss., University, Chicago 1977).

في كتابه ذائع الصـيت: Robert Nisbet على أن الاتجاه العام ما يزال على الحال التي وصفه ا روبرت نيسبات حيث لاحـظ أن "الأفكـار The Sociological Tradition (London: Heinemann, 1966) الرئيسة في العلوم الاجتماعية بلا استثناء متجذرة في تطلعات أخلاقية". أما حول اتجاهات العصـر الحاضـر، فراجـع:

Narma Haan et al. Interpretive Social Science as Moral Inquiry (New Yoek: Columbia University Press, 1983).

وقارن كذلك بمنى أبو الفضل في:

"The New Socialogy: Gender and the Moral Economy" in Proceedings of The 21 st Annual AMSS Conference (Herndon< VA: AMSS and 111T, 1993).

[5] إن الجدل الجاري حالياً حول الحداثة ألقى بظلال من الشك على ميزات الحداثة وصلاحيتها بوصفها رؤية للعالم، مثلما عمل على إبراز تضاريسها ومآزقها. انظر في هذا كتاب الخطاب الفلسفي للحداثة:

وإذا كان من الواضح أن شكل النظرية الاجتماعية والعمل ا لا تحددهما فقط الرؤية الكلية السائدة، وإذا كانت مسلمات النظرية والنظام المعرفي ينبغي النظر إليهما هي نتيجة لها في الوقت ذاته، إلا أن النظرية والنظام المعرفي ينبغي النظر إليهما في سياق علاقة الترابط والتلازم تلك. وفي ضوء هذا الإدراك الكلي، سيكون بإمكاننا أن نرسم الخصائص الأساسية للمنظور المهيمن وأن ننظر في آثاره العملية. وسيتم من خلال اختيار مجالات أو اختيار لحظات مشتركة تبرز سياق المواجهة الحضارية، وذلك لكي نبرز الطبيعة والمغزى اللذين ينطوي عليهما الانتقال والتقاطع بين الأنا والآخر. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الانتقال والتقاطع ينبغي مراجعتهما وفحصهما بل ومواجهتهما، ومن ثم استيعها ما في سياق يرمي إلى أكثر من مجرد عملية "صهر للآفاق" ("Fusion of hoeizons").[6].

المقدمات الفلسفية لعلم الاجتماع المعاصر

يمكن فهم الطابع التجريبي، أو المنطقي، للعلوم الاجتماعية فهما أفضل في ضوء التيارات الفلسفية الرئيسة في الفلسفة الحديثة والعلوم الطبيعية[7]. لقد انتهت الأمور إلى تأسيس نموذج مثالي للمعرفة استبعد كل الأشكال التي لم تخضع لمعاييره الصارمة. وهكذا ترك لكل تخصص خيار وحيد: إما تبني هذا

(The Philosophical Disouse of Modernity, Polity Press, 1992).

لهابرماس Jurgen Habermas بوصفه مناضلاً من أجل الحداثة يحاول إنقاذ ما تبقى من نقد جذري مهـد السـبيل للجدل الحالي انظر كذلك:

Max Horkheimer and Theodor Adorno: The Dialectic of Enlightenment, Trans. John Cumming (New York: Continuum, 1993 [1969].

6 انظر:

Hans G. Gedamer: Truth and Method, Trans, Sheed and Ward (New York: Crossroads 1975), 270-2. على الرغم من أن علاقة حوارية ثنائية (dialogy) في إطـار نظـام معـرفي توحيدي لها منطلقا ا وأهدافها المميزة، إلا أن هناك مجالاً خصباً للتبادل تتيحه تأويلية (Hermeneutics) غـادمير؛ وكذلك الأمر مع بعض المبادرات الفكرية الأخيرة الصادرة عن النظرية الأنثوية (Feminist theroy). قارن بـ:

Laraine Code: What Can She Know: Feminst Theory and the Constracution of Knowledge (Ithaca and London: Carnell University Press 1991).

7 هناك مادة غزيرة ومتنوعة عن الوضعية في العلوم الاجتماعية تم إنتاجها عبر أجيال من العلمـاء والبـاحثين، ابتداء من حلقة فيينا في اية العشرينيات وحتى الجدل الدائر حاليا. قارن ب:

Otto Neurath: Foundations of the Social Sciences: International Encyclopeadia of Unified Science, Vol.2 (Chicaqo: University of Chicago Press, 1944); Anthony Giddens, “Positivism and it’s Critics”, in A Aistior of Sociological Analysis, (New York 1978) ; “ Russell Keat: “ The Critique of Positivism”, in The Plitics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism (Chicago Press 1981).

المنظور المعرفي أو الاندثار. وهذا النموذج "المثالي" هو -بطبيعة الحال- النموذج التجريبي العلمي. وقد أدى النجاح الهائل للعلم في العصر الحديث إلى دفع هذا المنظور في المعرفة إلى مرتبة عالية بين جميع أشكال المعرفة الأخرى التي سرعان ما نظر إليها على أ ا بالية، فهي ليست أكثر من أطلال تنتمي إلى عصر ما قبل العلم. ومن هنا اضطر الإنسان في دراسته لعالمه الاجتماعي إلى تبني هذا النموذج التجريبي قاعدة له.

إلا أن نجاح الجهد العلمي المنظم لم يكن هو السبب الوحيد الذي مهد الطريق للنموذج التجريبي، بل أن النقد الذاتي الذي مارسته الفلسفة أسهم في ذلك. وجدير بالذكر أن العلوم الاجتماعية لم تكن ذات يوم "علوماً" قائمة بذا ا، بل كانت فروعاً للفلسفة. ولذلك عندما فقدت الفلسفة مشروعيتها أو على الأقل ضيق النطاق عليها، فقد كان على فروعها المعنية بالواقع الاجتماعي أن تبحث لنفسها عن مأوى جديد.

ويمكن العثور على بذور ابة الفلسفة في ال عة التجريبية البريطانية التي بلغت أوجها مع دافيد هيوم. لقد كانت الفلسفة منذ عهد الإغريق متماهية مع (الميتافيزيقا) ومحملة بمفاهيمها الغيبية. وقد جاءت التجريبية البريطانية في الأساس لتشكك في مصداقية المعرفة الميتافيزيقية بادعائها أن التجربة هي مصدر جميع معارفنا.

لقد أنكر لوك Locke مقولة الأفكار الفطرية، لاعتقاده أن كل المعارف تأتي من الحواس ثم يتم "تنظيمها" في أفكار أكثر تعقيداً. يرى لوك أن "الخصائص الثانوية" للأشياء مثل اللون والدفء والرائحة ليست في الواقع متضمنة في الأشياء نفسها، بل هي على العكس من ذلك موجودة في ذواتنا. إلا أنه يذهب كذلك إلى أن "الخصائص الأساسية" مثل الحجم والكتلة متضمنة في الأشياء ذا ا، ومن ثم فقد احتفظ بمفهوم الجوهر ذي الطابع (الميتافيزيقي)، وهو أمر موجود مستقل عن ذواتنا. إلا أن لوك لم يكن تجريبياً بصورة كاملة، إذ أنه آمن بصدق المعرفة الصادرة عن الحدس (مثل العلم بوجودنا نفسه، ومقولة أن كل الناس يولدون متساوين). وجاء بركلي Berkeley ليطور هذه المقولة منكراً الوجود المستقل للأشياء بزعمه أن

"الخصائص الأساسية" هي الأخرى أمور ذاتية. وهكذا وباستثناء معرفتنا بأنفسنا وبالله، فإن معرفة مصدرها الإدراك الحسي.

ثم تلاهما هيوم (1711-1776م) ليواصل "تصفية" العناصر غير التجريبية، ويبلغ بالنـزعة التجريبية أقصى مداها. ومثل باركلي، أنكر هيوم وجود حقيقة تتخطى انطباعات الحس. وفوق ذلك، أنكر أن تكون لدينا معرفة بأنفسنا أو باله، لأن انطباعات الحس لا تعطينا مثل هذه المعرفة، وأنكر حتى مفهوم الضرورة والسببية وعدهما ضرباً من الزيف، متسائلا: "أين الارتباط الضروري؟"، ومجيباً أننا لا نجد ذلك بالتأكيد في الخبرة الحسية، حيث كل ما نجده سلسلة من انطباعات الحس. وفي رأيه أننا في الغالب وانطلاقاً من الارتباطات التي تحصل بصورة متكررة بين بعض انطباعاتنا الحسية نكون "عادات نفسية". فعلى سبيل المثال اعتقادنا بأن الشمس ستشرق غداً هو مجرد عادة عقلية، وليس هناك أية ضرورة متضمنة في هذا الأمر.

وقد أدت هذه النـزعة التجريبية المتطرفة إلى تجذر الموقف الشكي (skepticism)، وقلصت جميع المعارف المتولدة عن التجربة والخبرة إلى مجرد اقترانات واحتمالات. ولم ينج من نقد هيوم الكاسح سوى المنطق والرياضيات لأ ا لا تتعامل مع الحقائق والوقائع، بل مع العلاقات المنطقية بين الحقائق. من هنا جاء موقف هيوم الداعي إلى الأعراض عن (الميتافيزيقا) وعلم اللاهوت (theology) وعلم الأخلاق وحتى العلوم الطبيعية، لأ ا لا تحتوي في نظره إلا عل خرافات وأوهام.

ولكن نتائج العلم التي لا تدحض ألقت بظلال من الشك على نقد هيوم. فقد اعترف كانط Kant أن لدينا معرفة علمية، ثم سعى لبيان كيفية الحصول على هذه المعرفة، التي منها على سبيل المثال: المعارف القبلية والمعارف التركيبية (synthetic)، وهي في الوقت نفسه معارف يقينية (مثل الرياضيات والمنطق) وتمدنا بمعطيات عن العالم، على العكس من الحقائق التحليلية للرياضيات والمنطق.

لقد كانت هذه محاولة لإنقاذ العلم، ولكنها ضربت على العقل الإنساني حدوداً وقيوداً وذلك بحصرها المعرفة في الخبرة الإنسانية وعدم تخطيها.

وهكذا أصبحت مفاهيم المادة والسبب والوحدة مرتبطة بالخبرة، وأية محاولة لتخطي ذلك غير مقبولة. وبذلك استبعدت الغيبيات من دائرة اهتمام العقل، واختصرت المعرفة الأخلاقية إلى مجرد "معرفة عملية" أو موقف اعتقادي انفعالي لا يتجاوز أحاسيس الفرد (Faith). وهكذا بينما أنقذ كانت المعرفة العلمية من الشك المطلق، فإنه أعاد تأكيد موقف هيوم الشكي إزاء الأمور الغيبية.

وقد وجه جون ستوارت الضربة القاضية إلى الحقائق غير التجريبية. لقد رأى أن المنطق ليس استنتاجياً بالانتقال من مقدمة إلى أخرى، بل إن المقدمة هي أساسا حقيقة استقرائية تجريبية.

لقد لجأت العلوم الاجتماعية، بعد انفصالها عن الجسد المتداعي للفلسفة التأملية والتجريدية، إلى المعايير المعرفية للعلوم الطبيعية. وهكذا تزامن اوي (الميتافيزيقا) مع صعود العلم. ومن ثم يمكن القول إن العلوم الاجتماعية لم تستعر نموذجها من تخصص معرفي آخر، بمعنى أن تصبح مجرد نسخة منه. فالنموذج التطوري –على سبيل المثال- الذي استعارته العلوم الاجتماعية من (البيولوجيا) لم يكن تبنياً لنوع معين من المنهجية المعرفية، ذلك أنه يجب الإبقاء على قضايا المنهجية متميزة عن قضايا النظريات أو النماذج. ومع ذلك فهناك ارتباط بين تحويل العلوم الاجتماعية إلى علوم تجريبية (أمبيريقية) وتطبيق النموذج التطوري عل النظرية الاجتماعية والسياسية. إن التبسيط (reductionsm) الذي نجم عن التجريبية المتطرفة (radical empiricim) جعل هذه التخصصات تستجيب للنموذج (البيولوجي)، وفي النهاية عمل أنصار "وحدة العلم" (unity of science) على تقليص جميع العلوم إلى مجرد "فيزياء" بحيث يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية وفقاً للقوانين الفيزيائية.

لم تكن هناك هوادة في المشروع المعرفي الذي جاء لتحديد ميدان المعرفة الاجتماعية وجعلها جزءاً لا يتجزأ من نسق البحث السائد وإخضاعها إلى افتراضاته الجوهرية. ويترتب على هذا الطرح أمران يتعلقان بتقويم النظرية الاجتماعية المعاصرة: الأمر الأول هو أن إعادة البناء الجذري تستدعي تجاوز الدائرة المغلقة للوضعية وثقافا ا، الأمر الذي يسوغ اللجوء إلى أنماط معرفية

بديلة تستمد من خارج تلك الدائرة، مثل نمط الثقافة الوسط[8]، أما الأمر الثاني فهو الدعوة إلى إطار أشمل لدراسة النظرية الاجتماعية بحيث تصبح جزءاً من خطاب معرفي عام. وفي ضوء ذلك ينشأ السؤال التالي: هل كان ممكناً أم لا –في إطار الثقافة الغربية السائدة كما تبلورت من أصولها المعرفية المختلطة والمتناقضة وفي سياقها التاريخي الخاص-، هل كان ليتأتى لها تحديد عناصر رؤية كلية تتجاوز النظرية الاجتماعية ويمكن أن تكون لها جذور في تراث سابق على العصر الحديث؟

إيروس وثاناتوس أو استفحال مبدأ التكالب والصراع

إن الرؤية الكلية السائدة تنظر إلى الصراع والتناقض على أ ما لحمة النظام الاجتماعي وسداه[9]، والحقيقة أن التحليل النفسي الذي ما زال إلى حد كبير سائداً بأصوله الفرويدية يلخص صراحةً مبدأ الحياة بوصفه صراعاً مستمراً سواء على مستوى أولي من أجل البقاء، أم على مستوى ثانوي جنسي (Libidinal) من أجل التحقق والإشباع[10]. إن هذا الصراع، الذي ينشط نفسية الفرد، يجري تعميمه وإسقاطه على ا تمع بجميع قطاعاته ليشكل قوة دفع حضارية مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بسلسلة كاملة من المفاهيم والرموز الموحية بالصراع: من النـزاع والمواجهة، والتحكم والمناورة، والهيمنة والقمع. وهكذا يمثل التحليل النفسي بوابة النظرية الاجتماعية؛ أما البوابة الأخرى فهي بوابة الاقتصاد الذي عرف بأنه من آثار في الممارسة السياسية. إن الشهرة التي تتحقق لميدان علمي أو آخر يجب ألا

---

[8] لقد تطرقت لهذا الموضوع في بحث نشر في ملحق للمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية (AJISS) عـدد سبتمبر 1989 بعنوان:

Paradigms in Political Science Revisited Critical Options and muslim Prespectiveds.

9 انظر في هذا:

R. Collins Sociology (New York: Free Press, 1956); Ralf Dahrendarf: Class in Industrial Society (Stanford, CA: Stanford University Press, and Class Conflict 1959 A. Giddens: the Nation-State and Violence (Berkeley and Los Angeles : University of California Press ,1987).

[10] يمثل فرويد S.freud قلق في الحضارة Civilization and its Discontents نموذجاً منفرداً للنظـرة القائلة بأن الصراع وال اع أمر جوهري وجزء لا يتجزأ من النظام الطبيعة وأن الإنسان منطو على الشر والجريمة في طبعـه وفي ثقافته. وقد حاول هربرت ماركيوز في كتابه الجنس والحضارة أن يؤلف بين ماركس وفرويد في ظل التقليد الثقـافي نفسه وذلك في سياق بحثه عن الذات والشعور بخيبة الأمر. راجع:

Herbert Marcuse: Eros and Civilization (Bosten: Beacon, 1961) .

تؤدي بلأي حال من الأحوال على تجريد التخصصات الأخرى (مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا) من نصيبها في الأصالة. ومرة أخرى نؤكد أن تطور هذه التخصصات ونموها قد جريا منذ البداية في إطار نـ ـزعة صراعية متمركزة حول القوة. ولا تكاد دراسة واحدة تخلو من الإصابة ـذا "الفيروس"، بقطع لنظر عن التخصص الذي تتناوله الدراسة أو المسلمات الأيديولوجية للكاتب أو الباحث. وقد أجريت الدراسات لوضع الخطط لاحتواء هذا الصراع أو تحديده وكشفه تمهيداً للتحكم به ومعالجته. ومن ناحية أخرى اهتم بعض الباحثين بتوقع الصراعات والنـ ـزاعات أو قياسها أو تسريعها أو استثمارها والاستفادة منها، تركيزاً على حالات الصراع والنـ ـزاع التي تعمل على نـ ـزع مصداقية النظام وإثبات حتمية تدميره، وذلك بدعوى إفساح ا ال أمام نظام أفضل على الدوام.

لقد بلغت هذه الداروينية الاجتماعية ذرو ا في الصيغة الماركسية للنظرية الاجتماعية، حيث إن الصراع الطبقي هو العامل ا سد للمادية التاريخية الجدلية، وهو بذلك المحرض (catalyst) على التغير الاجتماعي والسبيل لخلاص الإنسانية المغتربة عن ذا ا. وعلى الرغم من إعطاء الماركسية الأولوية لجدل قوى الإنتاج المادية على قوى الإنتاج (البيولوجية)، إلا أ ا تحتفظ بجوهر "دينامية" الصراع والنـ ـزاع المتجذرة في المعركة المستمرة بين إيروس وثاناتوس من أجل روح الحضارة، والنتيجة هي السيادة والسيطرة وليس مجرد البقاء البدائي أو "التقدم المستنير". إن هذه الشرعة الأخلاقية تتخلل التيار السائد في العلوم الاجتماعية وتبقى الدعامة الأساسية للنظرية الاجتماعية، حيث تصبح عقيدة الهيمنة هي العقيدة الممجدة تحت معايير وتسميات مختلفة، وتتم ممارسة هذه العقيدة وإضفاء الشرعية عليها تبعاً لذلك. إنه فن حضاري بارع في الخداع حيث تصبح النظرية الاجتماعية نفسها المفسر والشارح الماكر، وبذلك فا راف لن يدعى مجرافاً، بل تبتدع عقيدة الهيمنة هذه ما تشاء من أسماء لتزييف الواقع وتلبيسه.

وسواء تعلق الأمر بشكله البدائي أو بصياغته الأكثر تقدما، فإن هذا الافتراض الدارويني يمثل عنصراً أساسياً في التباين والمواجهة بين نموذجين من الثقافة ونظامين للمعرفة، وليس ذلك لأن الثقافة الوسطية (median

(culture أكثر مثالية، بينما نظير ا (المتأرجحة) أكثر واقعية، ولا لأن إحداهما تتعامل مع الحقائق الواقعية التجريبية في حين أن الأخرى مغرقة في الخيال (utopia)، بل بسبب اختلاف المقدمات المعيارية والإطار المفاهيمي لنموذج الثقافة الوسطية الذي جرت صياغته تاريخياً في بنى ومؤسسات عملية فعالة. فهذه المقدمات المعيارية تفسح ا ال لظهور صيغ أخرى للواقع الاجتماعي، عملية وقابلة للتحقق دون أن تكون مدمرة بالضرورة، ودون أن تؤدي إلى تجاوز تلك المقدمات ذا ا أو التنكر لها. وهذا البديل عملي لأنه يستند إلى مفهوم توحيدي للواقع الاجتماعي، يتسع للتنوع والتعقيد في إطار من التناغم. وهو بذلك مختلف عن النموذج الصراعي الحالي التبسيطي (reductionist) والانغلاقي (exclusivist) .

إن "الشيفرة التطورية" مدخل جيد للوصول إلى العقل الحديث وإنجازاته سواء في علوم الحياة أم في العلوم الاجتماعية[11]، ومبدأ الحياة فيه هو الصراع والسيطرة من أجل البقاء. هذا هو المفهوم الذي شكل جوهر النظرية الاجتماعية المعاصرة. والسؤال هو: هل كان هذا التأثير للنظرية الاجتماعية عائداً إلى طبيعة ميدان العلاقات الاجتماعية التي تعد أكثر قابلية للتأثر بالتفسير الداروني للواقع، أو كان في هذا المفهوم التطوري شيء ما جعله مرغوباً في اية القرن التاسع عشر، بقطع النظر عن النظرية الاجتماعية بوصفها ميداناً خاصاً للبحث؟ هذان تفسيران؛ كلاهما ممكن، وهناك الكثير من الكتابات حول تلك المرحلة تشهد له. ومن ثمّ، فالمسألة تكمن في بيان أسباب النجاح الذي لقيه النهج الداروني في التفكير في سياق الثقافة الأوروبية.

وعلى نقيض التصورات الشائعة، لم يكن الفكر الداروني هو المنشئ للحقبة التطورية، بل تشير الشواهد المتوفرة إلى أن هذا كان مجرد تحصيل حاصل وتتويجاً لتيار كان قد أخذ مجراه بالفعل. وبتوفير الشواهد التجريبية

---

11 نظر:
Peter Bowler: Evolution: The History of an Idea (Berkeley: University of California, 1989),

ولمعرفة الجدل الراهن حول الموضوع، راجع كذلك:
Micheal Schmid and Franz Wuketits, eds: The Evolutionary Theory in Social Science (Holland:Dodrecht, 1987).

(empiriacal) التي احتاج إليها من العلوم الطبيعية، زود الكشف الداروني التيارات الفكرية التي كانت موجودة فعلاً، بالشرعية المطلوبة وبالمادة التي كانت تحت تصرفها[12] هذا ويمكن تتبع جذور هذا النـزوع الاصطراعي في أعماق وتجاويف التقاليد التاريخية في الغرب[13]، سواء نظر إلى هذه التقاليد من خلال نسبتها إلى النـزعة الإنسوية (الليبرالية) أو النـزعة الإنسوية الدينية.

ما أن يبدأ عالم الاجتماع في تتبع الجذور النفسية لتكون ميدانه العلمي حتى يكتشف مدى رسوخ النمط التصارعي في المنظور السائد. فالتحدي والتمرد متجذران في الينابيع الأسطورية لعود اليونانية الرومانية القديمة (classical antiquity) الطافحة بنماذج صراعية تصادمية مغرقة في الغموض[14] هناك، بروميثيوس Prometheus -البطل الثقافي- يسرق النار من الآلهة الوثنية، والصراع مستمر بين هذه الآلهة "الصغيرة" نفسها، ويعرض

12 انظر مقال:

The Social Sciences in Encylopeadia Britannica, Mocropeadia;

وانظر كذلك:

Robewrt Hutchinson and R. Doran, eds: The Social Sciences Today,

وانظر العدد الخاص في الموضوع لمة:

Social Sciences and Modern Society (Vol 30 No 1 November/ December 1992.

13 ينطلق كرين بنتون Crane Brinton - بلهجة ساخرة من الداروينيين الاجتماعيين- من الأصل اليوناني (agon) للفظة الإنجليزية (agony) الذي يعني الصراع والكفاح، ليرسم المثل الأعلى الأخلاقي للغرب، ذلـك المثـل الأعلى القائم على مسلمة أن "الصراع" (conflict) مفهوم جيد وضروري يكمن وراء كل ما هو قيم في الحياة الغربية وأنه أكثر ثراءً من مجرد "المنافسة" التي تقوم عليها الديمقراطية. راجع كتابه:

A History of Western Morals (New York: Paragon House, 1990 [1957], p.27.

14 انظر بحثاً عميقاً عن الصلة الثقافية الاجتماعية والمغزى القديم للأساطير القديمة بالنسبة لنفسية الإنسان الغربي خاصة في المراحل الانتقالية الحاسمة وذلك في:

Charles Segal: "Greek Tragedy and Sociaty: A Sturcturalist Prespective, in

يقدم روجر ماسترز Roger Masters. تنظيرات مهمة في النظرية السياسية للدولة من منطق فهم للإنسان والطبيعة الإنسانية تبلور في إطار "علم اجتماع الحيوي" (Sociobiology) يستوحي نزعته الأخلاقية الواقعية من أرسطو. راجع له:

The Great Tragedy and Polital Theory,ed j Peter Euben.

وفي هذا الإطار، فإن ثلاثية سوفوكليس Sophocles تلقي أضواء كاشفة ليس فقط على نفسية جيل من الناس، وإنما على أصول حضارة وجذورها. راجع في هذا:

Charles Segal : Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles (Cambridge, MA: Hardward University Press, 1981); and Leonard Wessell; Jr. " Mythos and Logos" and " The Myth of Prometheus", in Prometheus Bound: The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking (Baton rouge: Lousiana University Press, 1984).

هذا الصراع بشكل تمجيدي يثير الحنين إلى "الإنسانية الصميمية" للإغريق وإلى "نـزعتهم الطبائعية" (naturalism) الأساسية، وقد كان الأمر كذلك في العهد الأول للإمبراطورية الرومانية، حتى إنه أثر على الطريقة التي استقبلت ا المسيحية فيها. فبدلاً من تأسيس ثقافة بديلة، تم استيعاب المسيحية في الغرب الروماني في السياق الهيليني السائد يومئذ[15].

توضح هذه النقطة المقارنة بين النصين التوراتي والقرآني حول قصة معصية آدم عليه السلام وواقعة الاندحار أو السقوط The Fall في المخيال الديني المسيحي المصاحب. ففي النص القرآني يعزى الحدث إلى النسيان والفضول الفطري وضعف العزيمة أمام الغواية. وذلك ما يتيح توبة آدم عليه السلام لاحقاً وغفران الله سبحانه وتعالى ووعده إياه بالهداية المستمرة لذريته. والواقعة نفسها تظهر في التوراة في صورة تمرد صارخ من الجنس البشري يتبعه (ندم) الإله أن خلق هذا الوحش الكاسر الذي لا يمكن السيطرة عليه. أي ذلك الجنس النمرود الذي استعصى على الإله وأعجزه. لقد كان الغضب الإلهي عارماً إلى درجة أن اللعنة أصابت الإنسانية بأكملها إصابة تذكر بانتقام زيوس Zeus من بروميثوس الذي ربط عنقه بصخرة وحكم عليه بأن ينـزع النسر كبده في عملية مستمرة إلى الأبد. صحيح أن في نص التوراة توبة -توبة من إله عطوف شفوق تعهد بتخليص البشرية الساقطة- ولكن عبر الحلول والفداء والصلب وبعث عيسى من بين الأموات.

وفي الوقت نفسه، عرضت الأسطورة اليونانية، التي كانت تمثل في معابد الأيام الخالية، للعالم في شكل فني فذ، بوصفها الإطار والصيغة للكثير من مضامين "الوثنية الحديثة"[16] لقد قدمت الأسطورة للعقل (الغربي) الحديث الأنماط والمفاهيم والمعايير التي شكلت وعيه وصقلته ومكنته من التعبير عن

---

15 قارن بـ:

Arthure Weigall: The Paganization of Chrisitianity.

16 انظر مراجعة نقدية لكتاب:

Peter Gay: The Enlightenment: An Interpretation- The Rise of Modern Paganism No 1 (New York: Alfred Knoph, 1967)

وذلك في مقال منى أبو الفضل:

“The Enlightment Revisited” American Journal of Islamic Social Sciences Vol 7 No 3 (December 1990) pp. 417-35.

الذات، والتي لا زلنا نتفاعل معها اليوم بوصفنا علماء اجتماع يفكرون في ميدا م بطريقة نقدية. ففي عصر العلم والعقلانية العلمية تتجدد قصة الخلق في "دراما التطور": تنفيس القدماء لكبتهم وعواطفهم يصبح ثورة أهل العصر الحديث، وينظر إليه بوصفه عملاً إبداعياً من شأنه في لحظة ما أن يطلق شرارة التوتر في ا تمع المتخم بالتناقضات والإحباطات، من أجل "تغيير" ذلك ا تمع ودفعه خطوة إلى الأمام في طريق التقدم. وفي إطار هذه العملية يتنحى "وسيط الوحي والإلهام" (Delphic oracle) ليفسح ا ال لتنبؤات قياس الرأي العام والخبراء من مراصدهم الأولمبية الجديدة بموضوعيتها العقلانية ومعطيا ا ذات التجانس والانضباط والتنظيم المحكم.

ومن المؤكد أن عالم السياسة الحصيف سيكتشف -في سياق بحثه عن جذور الثقافة الغربية الحديثة ومكونا ا كما تعبر عن نفسها في مجال بحثه العلمي- متاهة مثيرة للخيال بقدر ما هي محفزة للعقل. ومثل هذا الاكتشاف من شأنه أن يسهم في تطوير منظور أكثر استنارة لدراسة ثقافة هي في حالة تبدل وامتداد.

إن تحديث النسق الدارويني (وهو نسق تطوري مفعم بأخلاقية الصراع وشريعة القوة والغلبة) بوصفه مدخلاً مناسباً إلى الخطاب المعرفي الحديث الذي شكل بنية النظرية الاجتماعية أمر يختلف تماماً عن تحديد مصادر هذا النسق وتفرعاته التي تتخطى هذه النظرية الاجتماعية ذا ا. إن ذلك من شأنه أن يظهر التوترات المتأصلة في الثقافة المتذبذبة، هذه التوترات التي تحد من إمكانيات تصحيح الخلل الملازم لها، والذي يتعزز ويتفاقم ويترسخ في ممارسة النظرية الاجتماعية.

هذا ما نعنيه بقولنا: إن الثقافة المتأرجحة توحي بما يثوي وراءها، وإن النقد الجذري للنظرية الاجتماعية المعاصرة من شأنه أن يعزز الوعي بالخيارات والبدائل التي تقدمها الثقافة الوسط. و ذا يمكن إصلاح النظرية الاجتماعية من الداخل في ضوء البدائل التي تقدمها الثقافة البديلة (الوسط) من الخارج. ومن أجل تعزيز القناعة بإمكانية الخروج من الانغلاق المفروض ذاتياً، يحتاج عالم الاجتماع إلى نقد العادات العقلية التي ترسخت عبر القرون

وأثرت في إدراك الواقع وفهمه، واستمرت على ذلك بطرق لم تكن دائماً مجدية.

نول البحث وعاموده: بين المسخ والإفراط

مثلما أن النظرية الاجتماعية تتطور في سياق معرفة a matrix of inquiry يعزز خصائصها صوب وجهة دون أخرى، فإن أسس الصراع تتعزز بفعل عناصر أخرى في المنظور المعرفي الفاعل، مما يعيق تصميم نظرية اجتماعية تكون أكثر استجابة لحاجات مجتمعات عالمية في مرحلة تحول، سواء في العالم الغربي نفسه أم في العالم الثالث بصورة خاصة بمجتمعاته الزاخرة بالتحديات.

إن اعتبار الصراع قاعدة للنظام الاجتماعي وللتاريخ عموماً يحمل في طياته بذور عقيدة التدمير الذاتي التي يمكن أن نجد جذورها في دعوة موسى لقومه بعد رد م الجماعية وعبادة العجل الذهبي ﴿فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُم ذَٰلِكُم خير لَّكُم عِند بارِئِكُم﴾ (البقرة: 54) في حين جاء القرآن لينهي هذا الأمر بقول الله -تعالى- بتوبتهم جميعا... ﴿فَتَاب علَيكُم وعفَا عنكُم﴾ (البقرة: 187)، ولكن هذه العقيدة لا تزال تفرض بشكل تعسفي وتعمم على النظرية الاجتماعية المعاصرة. ويتم تعزيز ذلك بنسق من المفاهيم تفرض على النحو التعسفي ذاته فتقيد مدى البحث ونطاق التركيز. وجدير بالذكر أن أهمية أي نسق من المفاهيم تعود إلى تحديدها للأسئلة التي تطرح وللتوجهات المبدئية في البحث، ذلك أن طرح الأسئلة غير الملائمة من شأنه أن يشوه مسار البحث ويشتت جهود الباحثين. وما يحدث هو أن الأسئلة المطروحة في ظل النسق السائد المتسم بالتناقض تؤدي إلى فرض مآزق كان نمكن تجنبها. فعلى سبيل المثال افتراض وجود انفصام بين الأخلاق العامة والخاصة يمهد الطريق للغموض في تقدير السلوك الفردي في ا تمع وتقييم الفعل الاجتماعي. وهذا وضع تترتب عليه آثار مدمرة للأخلاق بأكثر من وجه، الأمر الذي يؤدي إلى ردود فعل أكثر تشويشاً.

إن نسق المفاهيم التي تؤطر البحث يمكن أن يكون عبئاً على النظرية الاجتماعية وليس فقط على ضمائر الباحثين فيها. فهو متأصل في ثنائية استقطابية ترتكز عليها "ديناميات" الصراع والمواجهة. وفي مقدمة هذه

الثنائيات ثنائية القيمة والحقيقة. وهناك ثنائيات أخرى كثيرة تملأ الميدان: الواقع والمثال، والمادي والروحي، والمقدس والمبتذل، والنظرية والممارسة، والفلسفة والعلم، والعقل والوحي؛ وربما كانت ثنائية الذات والموضوع أهم من هذا كله.

لقد أسفر منطق الثنائيات عن ميل جارف للتبسيط والاختزال (reductionism). ويمثل هذا المنطق المدخل الآخر الذي نناقش من خلاله المنظور السائد في العلوم الاجتماعية. يوضح مسار النظرية الاجتماعية الحديثة أن انتصار الوضعية قد تم عبر تبسيط لرؤية حصر الكون في العالم المحسوس، وقلص الحياة إلى مجرد تصور (بيولوجي)[17]، وهناك تفسيرات متنوعة للعوامل التي عجلت هذا النكوص. وكما يحدث في عالم معقد متعدد الأبعاد مثل العالم الاجتماعي، فإنه من العسير فصل النتائج عن الأسباب. إن مجيء تيار اسمي[18] (nominalist) في مستهل حقبة نـزع القداسة، كما حدده بعض مشخصي أزمة الثقافة، يمكن أن يكون عرضاً وسبباً للأزمة.

إن المشكلة ليست قضية سببية بل هي مشكلة فهم وإدراك. وهذا ميدان آخر تتهاوى فيه تقاليد العلوم الاجتماعية ومنهجيا ا. فبينما تبدي العلوم الاجتماعية قدرة فائقة على التحليل، إلا أن قدر ا على التركيب متدنية مما يوقعها في الإخلال والتبسيط. إن التشويهات التي أحدثها التبسيط لم تقتصر على فهم الطبيعة الإنسانية والواقع الاجتماعي، بل أثرت سلبياً أيضاً في اتجاهات العلوم الاجتماعية وأخلاقيا ا بشكل مضر بالإنسانية وا تمع. وإذا ما نظرنا إلى الأمور من زاوية الثقافة الوسط، فإن الشك يزداد حول إمكانية

---

[17] تستند النظرية الاجتماعية إلى مفهوم معين للإنسانية. وإن تخللّ هذا المفهوم لفروع العلوم الاجتماعية ليس فقط سبباً في ظهور النظرية الاجتماعية، وإنما هو أصل التباين والاختلاف الحاصل عبر الزمن وبين مختلف المفكرين والمدارس؛ كما أن البحث في العصر الحديث عن "الموضوع" (The Subject) يكمن في أساس عدم اليقين والتردد اللذين يطبعان النظرية الاجتماعية. انظر: Degler: Human: Nature of politics (New Haven: Yale University Press:1989)

18 نظر في هذا محاولة لدراسة الموضوع من منظور "سيميائي" (semiotic):
Eugene Rochber-Halton: Meaning and Modernity: Social Theory in the Pragmatic Attitude (Chicago and London: The University of Chicago Press 1986).
وخاصة الفصلين الأول والحادي عشر. ولدراسة للموضوع من منظور "عرفاني" (sapiential)، انظر سيد حسين نصر: S.H. Nasr: Knowledge and The Sacred (New York: Crossrad 1981) وخاصـة الفصلين الأول والخامس.

نجاح هذه التيارات الجديدة في غياب مصادر خارجية بديلة تعززها. ويستند هذا الشك إلى قراءة في طبيعة آليات التصحيح الذاتي في محيط الثقافة المتذبذبة. وهناك طريقة أخرى لرؤية منطق المسخ والتبسيط تتمثل في ربطه بالإفراط. وهذا الإفراط هو نفسه أحد أعراض غياب المعايير والضوابط والافتقار للاعتدال، وهي أعراض ملازمة لثقافة التأرجح. ويتجلى ذلك في أحد أعراضه وفي السهولة التي يمارس ا التقليد العلمي الغربي عملية تصنيف الحقب الزمنية. لقد عرض كونت Comte ببساطة متناهية عصور التطور الإنساني في المرحلة الدينية إلى العقلانية ثم العلمية. وبالسهولة نفسها تتم عملية الانتقال في الثقافة المتأرجحة من الأمام إلى الخلف ومن الخلف إلى الأمام على طول متصلٍ ثقافي. وبذلك كان من السهل على ماركس، على سبيل المثال، بعد أن رأى في الهيجيلية قلباً للحقيقة رأساً على عقب، أن يقيد الأمر إلى نصابه بقلب هيجيل وإيقافه على قدميه، بقليل من الحرج. و ذا المنطق العبثي تدور الحقيقة في أرجوحة المقابلات.

ولكن ما يجعل منطق التبسيط والمسخ في العصر الحديث أكثر خطراً منه في العهود الماضية هو أنّ المخزون الثقافي المركب الذي بدأ يتآكل من داخله ويتهاوي، الأمر الذي يهدد بنسف ما تبقى من معاني الضبط والاعتدال والتي هي قوام التماسك الحضاري. ففي التذبذبات الحالية لثقافة هي في جوهرها ثقافة تجريبية (empirical) ومتقلبة، يبدو هناك القليل من التحفظات اللازمة لكبح جماح متواليات السقوط في غمرة الاجتماع الحضاري. كما أن طبيعة آليات التصحيح الذاتي في هذا النمط الثقافي تعجل من تفاقم أزمة النظرية الاجتماعية. وربما استطاع التعديل الماركسي الجذري لمغالطة هيجل أن يضع الديالكتيك على قدميه ، ولكنه لم يستطع وضع أساس أكثر مصداقيةٍ وصلابة للنظرية الاجتماعية الحديثة. ومن ناحية أخرى، إذا كان النظام الاشتراكي قد نظر إليه بوصفه علاجاً لتجاوزات (الليبرالية) الفردية، فإن تجاوزاته هو نفسه قد حالت دون إقامة نظام اجتماعي أفضل. ذلك أن مواجهة إفراط بتفريط لا تصلح أساساً لنظرية متماسكة وذات مصداقية.

إن ثقافة التأرجح تنطوي على نمط من الفكر والعمل يمثل السعي البشري الإنسوي أو الإنساني في جميع عثراته وعواقبه: سعي المطلق الإنساني

ا رد، بعيداً عن نفحات الهدى والاهتداء، إ ا صورة الإنسان البطل المستغني، أي المكتفي ذاتياً والمستقل بنفسه عن أصله، والموجود بذاته ولذاته. وهذا هو سر الزلات التي يتعرض لها هذا السعي. وسيذعِن عالم الاجتماعيات للعناصر النبيلة في هذه الصورة لا لشيء إلا للمعنى العام لإنسانية الإنسان الثاوي في كل فرد. إن الوعي الداخلي (الفطرة) الكامن في الإنسان يدفعه إلى السعي لإقامة النظام الاجتماعي على أساس أخلاقي. إن الفضيلة في النظام الاجتماعي يمكن البحث عنها وتحقيقها -كما أكد أرسطو انطلاقاً من حكماء الشرق القديم- في قيمة العدل، والعدل هو "الوسط" من الأمور: فلا إفراط ولا تفريط، إنما الاعتدال هو الفضيلة[19].

وقد عادت هذه الفضيلة للظهور مؤخراً بعد أن جرى تجاهلها زمنا طويلاً، عادت هذه الفضيلة لتدرك بمجرد الحدس، ولو بشكل تبسيطي بل ومبتذل في بعض الأحيان، ولكنه عود تحفزه لحظات الكشف في ملحمة نظرية اجتماعية في مخاض التحول وإعادة التشكل، لم تتبلور فيها الملامح الجديدة بعد[20].

وخلاصة القول إن منطق المسخ والتبسيط قد أثر في النظرية الاجتماعية بعدة طرق وعلى مستويات متباينة. وهو مرتبط بروح الإفراط والتفريط، ولذلك فهو في حاجة دائمة للاعتدال. إن أي جهود للتصحيح من داخل دائرة الثقافة المتأرجحة نفسها لن يكتب لها النجاح لأ ا ستظل أسيرة المعايير والقواعد المكتفية بنفسها مما يجعلها عرضة للإجهاض الذاتي.

إن واحداً من سبل التخلص من الإفراط هو أن نبث قيمة الاعتدال في النظرية الاجتماعية المعاصرة، لا أن نشيع عدم اكتراث النظرية الاجتماعية ذه القيمة، أو عدم مناسبة هذه القيمة لها. ذلك أنه إذا ما أخذت النظرية مداها، فإ ا تستطيع -وإن بصورة حدسية- تحديد الحاجة، ولكنها سوف

---

[19] انظر: Stephen Salkever: Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy (Princeton: Princeton University Press 1990).

20 يحضرني هنا الجدل الذي دار في مطلع الثمانينات حول أفكار راولز Rawls، مما حول هذا الكاتب الشاب إلى نجم ساطع .(Cause Celbere) بين عشية وضحاها وأجج سجالاً تجاوز حدود الوسط العلمي الأمريكي. انظر في هذا الكتاب الجماعي:

On Reading Rawls

تتعثر في جهودها لتحديد محتوى هذه الحاجة[21] إن تكاليف التعثر عالية جداً في عصر التخمة (التكنولوجية) بحيث لا يمكن ترك الأمر للصدفة لتملأ الفراغ. وهذا وحده حافز كاف لإحداث تغيير بالتوجه نحو مصادر أخرى خارج ثقافة الانغلاق.

إن الثقافة الوسط يمكن أن تقدم أكثر من مجرد المبادئ المطلوبة لنقد النظرية الاجتماعية. إ ا تتجاوز النقد إلى التأليف والتركيب البناء. هناك عدة عوامل تؤهل الثقافة البديلة لهذه المهمة، ليس أقلها البناء التصوري الشامل المرتبط بنسقها الثقافي الذي تعززه الطبيعة المتكاملة لأخلاقها العملية. إن العدالة في النظام المعرفي التوحيدي، على سبيل المثال، ليست مجرد قيمة شكلية أو نفعية من قيم العقلانية (الليبرالية) الحديثة ونسخها (البراجماتية) في الغرب، بل هي أساساً قيمة جوهرية لا يمكن تقليصها تعسفياً إلى أي من مكونا ا أو أبعادها[22]. إ ا نسق كامل من القيم المتأصلة في النظام التوحيدي، تلك القيم التي تتخلل النظام كله عبر محور الوسائل والغايات. إ ا تعمل بوصفها آلية تنظيم رئيسة مندمجة ودامجة للسلم القيمي على المستويات الأساسية والعملية للنظام الاجتماعي.

إن مثل هذه النظرة تقدم للنظرية الاجتماعية المعاصرة الشيء الكثير. إ ا لا تقوم فقط بإعادة تشكيل أسس الكثير من مجالات البحث في ميدان الدراسات الاجتماعية، بل يمكن أن تغذيها بالمعنى والغاية وبالمحتوى والوجهة التي تفتقر إليه حالياً. ويمكن كذلك أن تخلي الساحة من فوضى الأبحاث المتشرذمة التي لا جدوى من ورائها، وليس لها من مسوغ سوى تقديم المزيد

---

21 إن المنظور الكلي للحداثة، وبالتالي النظام المعرفي المؤسس له، قائم على حركة اندفاعية بدون محتوى: تغـير ونمـو لذا ما بدون وجهة وغاية، بحيث أن الحرية والعقلانية والتقدم أصبحت وهي ليست أكثر من دوال ومقـاييس في هـذا الفراغ. انظر:

David Kolb: A Critique of Pure Modernity (Chicago Univ. Press 1989).

وخاصة الفصلين الأول والثاني عشر. يلتقي كولب في خاتمة كتابه الداعية إلى إعادة التفكير في عالم الحداثة من منطلـق مفاهيم الهوية والجماعة والعقلانية مع منطلقات مفكرين آخرين من أمثال رورتي Rorty وبوماتن Bauman لم ينتهيا إلى شيء سوى تأكيد مسلمات كولب نفسه. وهكذا نجد الخطاب حول الحداثة في طريق مسدود بسـبب انغلاقـه في مرجعية ذاتية.

22 أنظر:

Majid KhadduriL The Islamic Conception of Justice (Baltimore and London Johns Hopkins 1984)

في هذا الكتاب يقدم خدوري عرضاً متميزاً للأبعاد المختلفة لمفهوم العدالة في التراث الإسلامي.

من البيانات، على نحو يسوغ أخلاق السوق المريبة. إ ا أيضاً يمكن أن ترأب الصدوع في العالم الأكاديمي الممزق بين الضمير الخلقي والضمير المهني. وهي تؤثر في معايير صنع القرار، سواءً تعلق بالسياسة الخارجية أو بالقضايا الداخلية والاجتماعية. إن وجود المحور المقاصدي الذي يصل الوسائل بالغايات ويعقلها ا على المستوى المعرفي، يمكن أن يضمن لبحث العلمي قدر من الثبات والتثبيت حول القاعدة الأخلاقية التي تؤمن المسار والمآل وتحول دون تشييد سرح العلوم على أسس التفسخ، فلا يكون هناك مجال لادعاء حياد العلم، أو لا أخلاقيته، أو (تكنولوجيا) خالية من القيم، ويقطع الطريق على سعي وراء هدفٍ بغض النظر عن الوسائل أو العواقب[23].

ما الذي يترتب على بحثنا في الخصائص العامة للنظرية الاجتماعية المعاصرة بالنسبة للمواجهة بين الثقافات عامة؟ في هذا السياق، نركز على التقابل بين الإسلام في تجلياته التاريخية والغرب لأسباب عديدة، ليس أقلها استمرارية هذه المواجهة وكثافتها وتأثيرها في تشكيل مسار الثقافة الحديثة ومصيرها. وكما ذكرنا سابقاً، فإن نظرة نقدية للنظرية الاجتماعية من منظور معرفي مختلف يمكن أن تعيد صياغة أسسها ونطاقها بما يجعلها تستوعب ميادين بحث طالما تم استبعادها والتضييق عليها بفعل التمركز حول الذات لأصحاب المهنة (professional ethnocentrism). إن النظرية الاجتماعية نفسها التي تقدم إطاراً للبحث في الظواهر الاجتماعية في مجتمع بعينه تقدم كذلك أدوات التحليل والبصائر اللازمة لإجراء مقارنات ضمن ا تمع وبين ا تمعات المختلفة، وهذه المقارنات تتخطى المقاصد "الأكاديمية"، إذ أ ا تنشئ فهماً يعود بالتأثير على منظومة الأفكار الأساسية ويعزز نتائجها.

ولم يكن للقطيعة التي حصلت في عصر التنوير الأوروبي (Enlightenment) أن تنقض بعض الخصائص الثابتة التي تستطيع في النهاية النهوض لتعزيز الأسس المعرفية للنظرية الاجتماعية الحديثة. لقد كانت هذه

---

23 انظر:

Amitai Etzioni: ‘ The Moral Foundations of the Market Place: What is to be done?”, Curents in Modern Thiought, The World and I: A Chronicle of our Changing Era, Vol, 5 No 12 (December 1990), pp. 466-75.

الخصائص جزءاً من الإطار المعرفي والثقافي الفاعل الذي حدد نوع التفاعل والاستعارة، اللذين حدثا في الغرب المسيحي في العصور الوسطى عشية ـضته، عندما اتصل بالحضارة الإسلامية السائدة يومذاك. وعلى النحو ذاته فإ ا تستمر في التأثير في قراءة الغرب لحاضر ا تمع الإسلامي وماضيه، وهو يحاول تفسير الأنماط الاجتماعية الثقافية وما يترتب عليها. وهذا النوع من القراءة يشكل نـزعة تشويهية في أي مواجهة ثقافية قادمة، كما أنه يفقِد النظرية الاجتماعية المعاصرة مصداقيتها. لذلك قد يكون من لفت الانتباه إلى بعض الميادين حيث تؤثر منظومة البحث ونـزعاته التبسيطية والتصادمية تأثيراً سلبياً في محاولات فهم الذات والآخر.

تضاعيف الصراع والمخلاة الثقافية: أي آليات الترشيح والتخلية

ربما كان التفاعل ما بين الثقافات وعبر حدودها من مجالات التنوير التي قد تفيد من قراءة نقدية للتراث الغربي من مصادره نفسها[24]، كيف تفاعل الغرب التاريخي مع الثقافات الأخرى؟ وكيف عرض هذا التبادل في مختلف مجالات المواجهة خاصة خلال المراحل المفصلية في مسار الاحتكاك الحضاري؟ كل ذلك يستحق اهتماماً خاصاً لما يقدمه من إمكانيات للتفسير والتأويل. وتتمثل إحدى تلك المراحل في عملية انتقال التقليد التجريبي الإسلامي إلى مراكز التعليم الأوروبية، وهي كانت بمثابة مراكز تدجين حضاري، وفي الطريقة التي استقبل ا هذا التقليد في الوسط الثقافي للنهضة (Renaissance) . هذا واحد من المفاصل التي يكتنفها الكثير من الغموض في تاريخ الابتعاث الغربي الحديث، والتي نادراً ما نالت الاهتمام اللازم. إن مراجعة إطار البحث بروح نقدية متجاوزة، ومن منظور مختلف يمكن أن تلقي ضوءاً على كثير من الشبهات والتشوهات التي علقت بالمواجهة الحضارية. وعندما يمكن تصحيح ما ترتب على ذلك التشويه الذي تخطى أثره السلبي المواجهة الأولى نفسها، إلى حداثة يومنا هذا. لنعد إلى المفصل الهام في مرحلة الحداثة المبكرة عندما كان العلماء أمثال فرانسيس بيكون -

---

24 انظر:
Mona Abdul- Fadel: Where East Meets West: the West on the Angenda of the Islamic Revial (Herndon, VA;IIIT, 1991)

بعد سميه روجر بيكون في الأجيال الأول من اللقاح الحضاري مع مراكز الإبداع الأندلسية- منهمكين في تلقي الدروس من تراث آخر. ما كان لغير نفس مسكونة اجس الصراع وروح الخصومة أن تجد لذة في "تعذيب" الطبيعة من أجل الكشف عن أسرارها. ومثل هذا الموقف ليس إلا التعبير الداهم عن خيال يرى في الطبيعة خصم: مخضبة بالدماء، "حمراء ذات الأسنان والمخالب"[25].

لم يكن في التراث الإسلامي المنقول ما يوحي بمثل هذه المحنة، ولكن من الواضح أن المصفاة الحضارية أو المخلاة الثقافية التي تمت تعبرها عمليات النقل والترشيح، قد فعلت فعلها. لقد أضفى بيكون الأب الروحي للمنهج التجريبي في الغرب على التصور العلمي الحديث روحه التي جعلت للمواجهة الإنسانية المتأرجحة مع الطبيعة في عصر الحداثة، نكهةً خاصة. وهناك أمثلة أخرى يمكن إيرادها على الطريقة التي استخلص ا التراث العقلاني من المصادر الإسلامية لتأليف فصل في الفكر المدرسي (scholasticism) الغربي ولتجسير عملية الانتقال إلى الحداثة. ولكن هذا يصلح موضوعاً ضمن موضوعات أخرى للدراسة وفق منظور جديد للبحث حيث سيتسع ا ال لآفاق وأجوبة لأسئلة قديمة، ولطرح أسئلة لم تطرح بعد. لقد كانت الفرص وفيرة للغرب الصاعد، في المراحل الحرجة من اتصاله بالإسلام، ولكنها

25 قـارن بـ: Jerry Weinberger: Science and Politics: Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age: - A Commentary on Bacon's Advencement of Learning (Ithaca and London: Cornell University Press 1985).

وانظر كذلك:

Fred Alford: Science and the Revenge of Nature: Marcuse and Habermas (Tampa: Univ. Press of Florida 1985) .

ليس على المرء هنا إلا أن يتذكر جدل التنوير والاغتراب المستمر للطبيعة الذي شهد رد الفعل عليه من خـلال الحركـة الرومانسية في القرن التاسع عشر، وقد مثل ذلك مقدمة للأزمة التي تشهدها اية هذا لقرن التي عبرت عنها حركة الدفاع عن البيئة. وفي سياق إبراز حالة الاغتراب التاريخي لنفسية الغرب، يمكن النظر إلى تحليلات لوويث على أ ا ما زالت تحتفظ بقيمتها وجدواها بخصوص العملية المستمرة للبحث عن الذات في تقصي جذور الحداثة ومآلا ا. أنظر:

Karl Lowith: The Meaning of History (Chicago: Univ. of Chicago Press 1949)

تبددت بفعل إساءة التفسير وتناقض المفاهيم التي شكلت المصفاة الثقافية وكانت عواقبها وخيمة[26].

"الصراع" والاختلاف من منظور الثقافة الوسطى

عندما ينتقد النمطُ الوسطي قيام النظام المعرفي الحديث على فكرة الصراع، فإن هذا لا يعني أن النمط الوسطي يغرق في رؤية خيالية (يوتوبية) للانسجام والوفاق الأبدي بين أنصاف الآلهة الفانية. فتاريخ المواجهة والصراع بين البشر يشير إلى واقع مختلف يحتاج للتفسير وليس للتمجيد. ذلك أن موضوع النقاش هنا هو مركزية الصراع وأولويته كما أكدهما النظام المعرفي الحديث. وهذا بحاجة إلى إعادة تحديد لجعله متسقاً مع قراءة بديلة أكثر واقعية للواقع الاجتماعي والوضع الإنساني في مفهومهما الهادف. إنّ الصراع، وفق هذه القراءة، ينجم عن ظلم فادح وليس عن الاختلاف والتنوع في ذا ما. فالصراع بمعنى التصادم الدائم الذي لا محيد عنه أو الناجم عن ميل للهيمنة والإخضاع والسيادة والسيطرة، ليس متأصلاً في النظام الطبيعي، واستمراره في النظام الاجتماعي لا يجعله بالضرورة هو القاعدة والقانون.

والحقيقة أننا لو حللنا دلالات ألفاظ النـزاع والمواجهة في كلا النمطين الثقافيين الوسطي والمتأرجح أو المتذبذب، لوجدنا لها معاني متباينة أكثر منها إيراد مثال واحد وإلقاء الضوء عليها بسرعة. لنأخذ لفظة "دفْع" واستعمالا ا القرآنية. فمن الناحية اللغوية، تحتمل هذه اللفظة عدة معان مثل: أخذ المبادرة، تسديد الدين، التحريك للأمام، رد الأذى، تجنب أمر ما، رد الهجوم، الدفاع، درء الخطر، التقدم، الوفاء بالدين. فهذه اللفظة تمثل في الحقيقة مفهوماً كلياً متطابقاً مع الصراع والنـزاع في النمط الثقافي الغربي. ففي النمط الغربي يرتبط الصراع عموماً بالسيطرة والسيادة والإخضاع، وهو ناجم عن القوة والطمع والشهوة، أو أي شيء يمكن أن يضفي عليها عقلانية، مثل المصالح سواء أكانت "مادية أم مثالية". ـذا المعنى يمكن فهم

26 إنني مدينة في استخدام مفهوم المصفاة الثقافية لنورمان دانيالز Normal Daniells الذي تمثل أعماله الجادة والمركزة حول العلاقات بين أوربة والعالم الإسلامي في العصر الوسيط جهداً تفسيرياً مفيداً. راجع له:
The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas (Edinburgh: Edinburgh University Press: 1975).

الصراع فهماً نفعياً على محور الغايات والوسائل، وهو كذلك –شأنه شأن الهيمنة والسيادة- يمثل غاية وقيمة ائية.

وفي المقابل، إن الاستخدام القرآني يضع معنى "دفع" سواء كان فعلاً أو اسماً، في سياق متميز من الردع الهادف[27]، وكما هو الشأن في الطبيعة عند وقوع الزلازل بسبب النشاط الجوفي للأرض الذي تتدافع على إثره الحمم ثم تعود الأمور إلى مجراها الطبيعي، فإن النـزاع بين الإرادات الإنسانية في الحقيقة ينجم عن اختلال واهتزاز في النظام الاجتماعي تتولد عنه حالة تدافع لإعادة الأمور إلى نصا ا الطبيعي.

وعلى هذا النحو فالصراع حالة مؤقتة لا دائمة، طارئة لا ضرورة. ومن ثم فإن الصراع لن يكون هو المنطلق للباحث الاجتماعي لا لشيء سوى أن النظرة التوحيدية إلى الواقع الاجتماعي ستفتح الباب لعوامل ودوافع أخرى ذات دخل في تكييف الصراع والنـزاع في ا تمع بوصفها اختلالات أو انقطاعات في النظام الاجتماعي تشكل موضوع البحث الاجتماعي لا منطلقه. فالصراع بمعنى المواجهة المفروضة قد يكون سبيلاً لتجنب الخطأ ولتصحيح الأمور. و لكن هناك العديد من السبل أيضاً لهذا التصحيح، والصراع ليس هو القاعدة. إن التأييد والمناصرة وكذلك المواجهة تتطلب الإمساك عن التجاوز أو العدوان، وتتطلب أخذ المبادرة لتصحيح مسار الأحداث، وهذا يعني رؤية مختلفة للواقع الاجتماعي سيكون لها أثرها في النظر إلى مفاهيم مركزية أخرى في النظرية الاجتماعية.

إن مفهوم الصراع من أجل التحكم والهيمنة يفترض مفهوماً للقوة بوصفها قيمة يجب امتلاكها. وفضلاً عن وظيفتها أداةً في إطار الحياة الاجتماعية، تصبح القوة غاية للتحقيق وقيمة للامتلاك، ويصبح الصراع هو الآلية المساعدة على ذلك. أما في سياق مفهوم "التدافع"، فإن القوة ترتبط بميدان للممارسة والنشاط، ولا تكون موضوعاً للامتلاك. وهذا يستدعي

---

27 انظر القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 251؛ وسورة الحج، الآية 40.

إننا إذا أخذنا الآيات في سياقا ا وربطنا بعضها ببعض، ووصلنا بين المبدأ والممارسة، وبين الواقعي والمعياري، وبين الخاص والعام، نستطيع أن نتوفر على مادة غنية لتأويلية اجتماعية (Sociolohical Hermeneutic) كفيلة بأن تجعلنا نتجاوز التفاسير التقليدية التي لا تمثل، على الرغم من أهميتها في فهم النص القرآني، بديلاً عن نظرية اجتماعية متكاملة.

التحقق من الغايات التي تمارس القوة من أجلها، كما يستدعي تعزيز المبادرة والردع الهادفين. وينعكس ذلك ثانية على طبيعة النظرية الاجتماعية ووظيفتها في كل من النمطين الثقافيين بحيث ينتهي البحث في دلالات المفهوم المثير للجدل إلى التحقق من أهميته العلمية الاجتماعية (socialogical sinificance).

وفضلاً عن هذه المفارقات إزاء المغزى الوجودي والمعرفي للصراع في النظرية الاجتماعية الحديثة، هناك أمر آخر لا بد من تأكيده في إطار الثقافة الوسطية. فالفروق بين البشر، سواء على الصعيد العالمي أو على صعيد الجماعات المحلية، ينظر إليها من منظور التبادل الذي يطبع الوجود الإنساني، وما ينتج عن ذلك من أطر تنظيمية ومؤسسية معقدة هو في حقيقته تعبير عن ذلك التبادل. ومن ثم ليس أمراً ضرورياً أن ينتج عن تلك الفروق تناقضات وخصومات ومفارقات، بل قد ينتج عنها صفقات ومبادلات. وهكذا يتم توظيف منظومة المؤسسات والمفاهيم في مختلف مستويات النظام الاجتماعي ومجالاته لضمان كون التكامل والحركة هما القاعدة[28].

إن التنوع والاختلاف ليسا فقط جزءاً من النظام الطبيعي المخلوق الذي يتصل به النظام الاجتماعي بنسب ما والذي يمكن أن يتطابق معه، بل إن هذا التنوع مطلوب ومشروع وفقاً لمبدأ التوحيد، وهو المبدأ الذي تقوم عليه مشروعية النظامين الطبيعي والاجتماعي. ويجد مبدأ التوحيد المؤسس للمشروعية تجسيده في منظومة عقدية على المستوى الفكري التصوري، وفي نظام أخلاقي قانوني على المستوى الاجتماعي والتنظيمي. وهكذا فما يترتب على مبدأ التوحيد يتجاوز صلته التاريخية بعالم المسلمين ليكتسب مغزاه وأبعاده الاجتماعية على صعيد النظام الأخلاقي العالمي.

وفي ضوء ذلك يصبح من غير المقبول، على سبيل المثال، القول إن التسامح الديني، الذي عرف به الإسلام في تجربه التاريخية بوصفه نظاماً عالمياً (pax Islamica) ، كان مجرد مصادفة سعيدة، أو مجرد تعبير عن تقليد "شرق أوسطي" قديم متأصل قبل الإسلام. والحقيقة أنه مما لا شك فيه أن

---

28 أنظر:
Hammuda, Abdel Ati: Family Structure in Islam (Indianapolis: American Trust Publication, 1979.

قروناً من الاضطهاد والقهر الروماني البيزنطي على شواطئ جنوبي المتوسط وشرقه هي التي شكلت تاريخ المسيحية وأملت المذاهب التي سادت فيها، بل إن ذلك مهد الطريق للانتشار السريع للفتوحات الإسلامية، وترحيب السكان المحليين بالفاتحين الجدد المسلمين في ناية القرن السابع الميلادي. إنه من السذاجة، إن لم يكن من التحيز، فصل التسامح الإسلامي عن الإسلام نفسه والادعاء بأنه كان انسجاماً مع التقاليد والأعراف السائدة التي كانت تقضي بمنح مختلف الطوائف الدينية حقوقها. وربما كان الشرق الإسلامي القديم قد عرف قدراً أوسع من التسامح مع الطوائف أكثر مما حلم به أي بلد غربي في القرون الوسطى، إلا أن طبيعة التسامح الديني وممارسته في تاريخ الإسلام لم تكن مجرد امتداد عفوي لتقاليد قديمة، بل إنها تدين بأهميتها للرؤية الإسلامية الكلية للكون والحياة والإنسان لمبادئ جوهرية استقرت في صلب وعي الجماعة الإسلامية، وجرى تمثلها مؤسسياً وعملياً في النموذج التطبيقي النبوي، وجاء التعبير عنها واضحاً وتأكيدها جازماً في المنظومة التوحيدية للإسلام ومفاهيمه وقيمه المعيارية الحاكمة: التوحيد، العمران، التزكية.

لقد تأسس النظام السياسي الاجتماعي الإسلامي على نسق عقدي ذي طبيعة دينية، وقام بناؤه القضائي على قواعد اجتماعية وتربوية ذات طبيعة خلُقية معيارية. ومن هنا كان الانتماء للجماعة أو الطائفة والتسامح الديني في صلب اهتمامات المجتمع، على عكس ما حصل مع العقل الغربي المعلمن.

هذه أمور لم تتغير سواء نظرنا إلى تاريخ الإسلام في صلته بالنظام العالمي الحديث أو القروسطي أو القديم القائم على "الأعراف والتقاليد"[29]، وعند استحضار مقايساتنا التاريخية، ليس لنا أن ننظر بعيداً سواء أخذنا النظام الاجتماعي الشامل الذي يدعو إليه الإسلام، بوصفه أمراً سابقاً على النظام الأيديولوجي للحداثة، أو توقفنا لفحص واحدة أو أكثر من صيغ النظام الكنسي في أوربة ما قبل الحداثة أو أوربة عشية الحداثة. إن دراسة من هذا

29 قارن بـ:
S.N. Eisenstadt:" The Axial Age Breakthrough: Their Characteristics and Thei Qrignis", The Qrigins and Diversity of Axial Age Civilizations (State Univerdity of New York Press,1986)

النوع تكشف أن الخصومات والنـزاعات في العالم القروسطي لم تكن أقل نطاقاً وخطراً من النـزاعات الناجمة عن المصالح المتضاربة للقوى الأوربية في عصر الحرب الباردة، سوى أن وسائل الدمار في الحالة الأولى كانت أكثر تواضعاً.

إنّ تاريخ المشرق الإسلامي شاهد على ذلك. لقد جاءت الحروب الصليبية (1095-1274م) نسخة مستجدة في حينها من ممارسة تأكيد الهوية وسيادة القوة التي مارسها الرومان والبيزنطيون من قبل[30]، والسؤال إذن هو: ما العامل الذي أتاح التسامح مع التنوع في ظل النظام الإسلامي؟ ألم يكن ذلك التسامح جزءاً لا يتجزأ من دستور ذلك النظام، وتعبيراً واضحاً عن حقيقة متفردة؟[31]، وإذا لم يكن تجلياً لمبدأ متجذر في ذلك النظام ويحظى بتوقير الناس له، فهل يمكن أن نعزوه إلى نـزعة مصلحية مستنيرة؟ تجدر الإشارة إلى أن قوى أخرى كانت فاعلة في ذلك العصر، ولكن السلطات السياسية في الاجتماع الإسلامي لم تكن تحت أي ضغط يلجئها للمساومة مع الآخر حفاظاً على منفعة أو مصلحة أو غير ذلك، كما كان الحال مع

---

30 يمكن أن نتذكر هنا بصورة خاصة المذبحة التي ارتكبها الأوروبيون أثناء الحملة الصليبية الأولى أو حملة القدس، تلك الحملة التي لا يمكن أنت نقارن ا بأي وجه من وجوه المقارنة احتلال المسلمين أو إعادة احتلالهم لهذه المدينة المقدسة حيث مارسوا من التسامح والسماحة ما يبقى أقرب إلى الخيال بالنظر إلى ما فعله الصليبيون، وفي اية المطاف، فإن الصليبيين أنفسهم قد جرى ترويضهم أو مثاقفتهم في إطار التسامح والروح الاجتماعي المدني الإسلامي.

Francis Peters: " The Early Muslim Empires", in Mayorie Kelly (ed): Islam: The – Religious and Political life of a world Community (New York: Praeger, 1984), pp.76,77,85.

هذا وإن المراجع الغربية الحديثة عن تلك المرحلة غالباً ما تتأرجح بين غياب الموقف المحدد والغموض المتعمد. انظر:

Edward Synan: " theological Discussion of the Crusades by twelfth Century Christians" , in Isam'il allFaruqi: Essays in Islamic and Comparative Studies (Brentwood, MD:IIIT, 1982)

وكذلك فإن الطبعة الجديدة لكتاب فرنسيسكو غابريالي

Francessco Gabrieli: Arab Historians of the Cruades (1989)

لا تمثل بحال حدثاً علمياً أو ثقافياً بريئاً من حيث توقيتها تزامناً مع كتاب الآيات الشيطانية، وبالنظر إلى أمور أخرى خاصة بالنصوص المختارة والمترجمة في هذا الكتاب.

31 انظر: Marshall G.S. Hodgson: The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974) vol:1.

وتراجع الدراسة المستفيضة للدكتور فتحي عثمان، الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري: الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة . بدون تاريخ.

حلفاء الإمبريالية اللاحقين في منتصف العهد العثماني. من هنا كانت أهمية الدراسة الموضوعية لجذور التسامح المنهجي المتأصل في الإسلام.[32]

إنّ مثلَ هذه الدراسة قد توفر النموذج المناسب والمطلوب لنظرية اجتماعية معاصرة لمعالجة المشكلات وإزالة الغبن في مجتمعات ذات تطور متسارع نحو التعدد والتنوع العرقي والثقافي. ويمكن لمثل هذه النظرية أن تستمد جذورها من قواعد الممارسة التاريخية ومن المبادئ المعرفية لـ "ثقافة المعرفة" وتقاليدها في البحث. إنّ هذا لأمر ممكن لأن (الأنثروبولوجيا) الفلسفية التوحيدية تتخذ قاعدة انطلاقها من التنوع والاختلاف في الوحدة والترابط[33]، وفي إطار مثل هذه (الأنثروبولوجيا) يعتمد تحقيق الذات على التفاعل والتكامل بين كيانات ثقافية مختلفة يمثل كل منها كياناً معنوياً بذاته، ويتوفر على إمكانيات وتقع عليها مسؤوليات لتحقيق قيمه الخلقية في إطار التعامل مع الآخر. فلا توجد طائفة من البشر تستأثر بامتيازات استثنائية، وليس هناك من "خلاص أخروي" بالولادة يتوارثه المصطفون. فبدلاً من الانقسام والاستقطاب في كون قائم على الصراع والتنافس من أجل البقاء، تفترض (الأنثروبولوجيا) التوحيدية التنوع والتفاعل وتصوغ قواعدها للتفاعل الاجتماعي طبقاً لذلك. فهي لا تعترف مجرد اعتراف بوجود ا موعات الإنسانية المختلفة، بل لكلٍ الحق في هويته ونصيبه من التبادل والتفاعل مع الآخرين، وفي كل ما يترتب على ذلك من مسؤوليات اجتماعية وخلقية، والتزامات قانونية متبادلة تستند إلى قاعدة أخلاقية عقدية متينة. ويتم ذلك كله في نظام تتواصل فيه مختلف الجماعات، وتتأكد فيه المشتركات ويتعضد التضامن قياماً على قواعد خلقية عامة وشاملة.

---

32 ينبغي أن تنطلق مثل هذه الدراسة من مساءلة المراجع التي تقوم بالسرد التاريخي للفتوحات الأولى وتروي ما تراه شروطاً يفرضها الفاتحون المسلمون. قارن عن مشكلة تاريخية النصوص ومدى ثبو ا ب:

Fred M. Donner: The Early Islamic Conquests (Princeton Univ. Press. New Jersy Priceton University Press, 1981),pp.246-47.

ويراجع كذلك كتاب المرحوم الشيخ محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين الإسلام والمسيحية.

33 أنظر: MerryI Wyn Davies: Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology (London: Mansell, 1989)

وخلافاً للنظرية الاجتماعية المعاصرة سواء في شكلها (الليبرالي) الجديد أو (الراديكالي) أو المحافظ، فلا مجال لضيق الأفق في علم الاجتماع التوحيدي، بل هناك منظومة فقه اجتماعي يتجاوز النفعية ليقوم على نظام أخلاقي يتضمن قاعدة راسخة للمساواة في سياق التنوع الجماعي والفردي. إن خطاب النظرية الاجتماعية المعاصرة حول العقلانية والشرعية لا يستطيع أن يقدم الكثير للحاجات العالمية الطارئة، نظراً للمسخ المتأصل في العقلانية السائدة وللنفعية الضيقة بأخلاقيا ا المتمركزة حول الذات.

وباختصار، إن النظرية الاجتماعية المعاصرة القائمة على فكرة الصراع غير مؤهلة للتعامل مع نموذج قائم على التعددية والاعتماد المتبادل سواء على صعيد عالمي أو دون ذلك، وهذا العجز أو القصور ذو آثار سلبية كبيرة في الأوساط العلمية الجامعية، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك بالنسبة لعقل ذي حساسية ووعي اجتماعيين، حيث يأتي في وقت تتصاعد فيه الضغوط للارتقاء إلى مستوى رسالة خلقية واجتماعية عامة، وتزداد المتطلبات الملحة للمهنة. ومع عدم كفاءة النظرية الاجتماعية إزاء القضايا التي تمس حاليا الوعي والنظام الاجتماعيين، فإن الحل لن يكون بمزيد الاعتماد على مناهج التجربة والإحصاء والإمعان في نـزعة ذرائعية، سعياً وراء المزيد من الهندسة الاجتماعية. إن الإشكالية في جوهرها ذات طبيعة اجتماعية وخلقية تلقي بظلالها وآثارها على قضايا الحرية والفردية والتسامح في مجتمع يندفع في تيار الإباحية واللاأخلاقية.

ومن الواضح أنه يمكن تناول جوانب أخرى في ميدان حركية الصراع واستيعاب الجماعات وتعايشها من داخل النظرية الاجتماعية. ويشمل ذلك الآليات اللازمة لاحتواء التوترات التي تنشأ نتيجة الاستقطاب وتوجيهها وتكييفها. وتحتاج مقاييس ومعايير (paramenters) التفاعل الاجتماعي إلى إعادة التحديد في وقت تشهد فيه الحدود بين الكيانات الثقافية والاجتماعية، وبين الأفراد والجماعات، وبين الدولة وا تمع، وبين ما هو وطني وما يتجاوز الوطن أو يتعلق بالعلاقات بين الوطن والعالم، تغيراً متواصلاً. إن الفوارق والتنوعات والتباينات والتراتب والتدرجات هي جميعاً جزء من أي نظام اجتماعي، ولكن الفوارق لا تتحول من تلقاء نفسها إلى خصومات

ونـزاعات إلا بقدر ما يتحول التنافس إلى عصبيات منغلقة مرتدة على ذا ا.

إن البحث الموضوعي هو في حقيقته بحث حصيف يستلزم إطاراً متحرراً من الأحكام المسبقة والتحيز واستباق النتائج بأي شكل من الأشكال. وخلافاً لعلم الاجتماع التقليدي، فإن مثل هذا البحث الموضوعي لن ينحي جانباً أو يدعي التخلص من الإطار المرجعي الذي يجري اختيار النتائج وتحديدها على أساسه. ومثل هذا الإطار المرجعي سيكون كذلك مفتوحاً لسياقات اجتماعية متباينة استجابة لتعقيد الظروف الإنسانية وتنوعها، وهو بذلك يعبر عن إمكانية وجود ترتيبات اجتماعية متنوعة ويؤسس لمشروعيتها.

فاصلة وعاقبة:

تؤدي منظومة البحث القاصرة إلى عواقب وخيمة تسبب تمزيقاً ال البحث، فضلاً عن تبديد جهود الباحثين، ومن تلك العواقب تشويه الحقائق المدركة. ومن المفيد إعادة التذكير هنا بالمواجهة بين أوربة العصور الوسطى والتراث الإسلامي، والطريقة التي عولج ا ذلك التراث في المصفاة الثقافية الأوربية لذلك العهد. والسؤال الملح في هذا الصدد هو: كيف خرجت أوربة من هذه المواجهة من غير أن تتأثر بغيبيات الإسلام الذي استعارت منه الكثير في ميادين متعددة مهمة[34] وللإجابة عن هذا السؤال، نورد النص الآتي، الذي يقدم لنا مفتاحاً للطريقة التي تم ا ذلك التلقي. وهو نص مقتبس من كتاب نشر في سلسلة مخصصة لاستكشاف روح الحضارة الغربية:

"... إن فصل الحياة الفكرية عن الدينية، وهو المثل الأعلى لكثيرين في الجامعات اليوم، يمكن رؤيته على حقيقته رؤية أفضل بالنظر إليه من خلال التجربة التاريخية، ليس بوصفه مجرد استمرار للعهد الكلاسيكي القديم، بل بوصفه صفحة انتزعت من تاريخ الإسلام."[35]

---

34 انظر عل سبيل المثال: R. Munch: Understanding Modernity في سياق السعي للخروج بنظرية الفعل الاجتماعي (بوصفه إرادياً وهادفاً) من مأزقها، يعمد المؤلف إلى التأليف بين إسهام الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع على قاعدة "التأويل" بوصفه مقولة إجرائية، وعلى النهج ذاته يسير أنثوني غيدنـز a. giddens مع ميل نحو ما عرف بتيار ما بعد الماركسية.

35 انظر: William Bryar (comp): The Rebirth of Learning: The First Twelve Centuries: The Spirit of Western Civilization (New York: Putnam, 1968),184.

لقد ورد هذا التعليق في سياق التقديم لابن رشد وابن سينا، وهي مختارات تشير إلى مدى ضيق النظر الذي يتم به التعامل مع "التراث الإسلامي" (وهو عنوان هذا الجزء من الكتاب). ومع أن أياً من هذين الفيلسوفين لم يمثل بالضرورة "التقليد الإسلامي في البحث، ومع أن كليهما أبدى إعجاباً بأرسطو، إلا أنه لا يمكن عزلهما عن الوسط التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي عاشا فيه -وهو وسط إسلامي قطعاً- كما لا يمكن تجاهل الإسلام في تكوين شخصيتهما. وبعكس العقلانيين و"الفلاسفة" المسلمين التحديثيين في عصرنا، إن "فتنتهما" بفكر الأوائل وفلسفا م لم تكن طاغية، وذلك بفضل تجذرهم في الثقافة الإسلامية. إن أرسطوية ابن رشد وأفلاطونية ابن سينا لم تلغ أصالتهما، وهو ما لم يتمكن الطامحون لخلافتهم من تحقيقه أو القرب منه.

إن الطريقة التي عولج ا التراث الإسلامي في الغرب غالباً ما شكلت منذ البداية حاجزاً لفهمه فهماً سليماً وإدراك مكوناته في إطارها الصحيح، وبالتالي عملت على عزل حقبة بعضها عن بعض. وفيما يتعلق بقضية تمزق ميادين البحث وانفصالها بعضها عن بعض، فإن الاعتقاد بأن هذا الانفصال كان هو القاعدة في الثقافة الإسلامية، يمكن أن يعزى جزئياً إلى فهم مختلف لمسألة الدين والعلمانية[36] ومع أنه من الواضح أن هناك فروقاً جذرية بين التقاليد المسيحية والإسلامية -من حيث أساس كل منهما- حول هذا الأمر، ومع التسليم بأثر المصفاة الثقافية المسيحية الغربية، إلا أن الحقيقة هي أن الإطار المرجعي للبحث قد وضع بحيث يكرس مفهوماً معينا للآخر، دون أن يترك مجالا للمراجعة والنقاش. إنه لا يتيح ا ال حتى لإمكانية الاعتراف بوجود مفاهيم ورؤى مختلفة.

[36] ومن ناحية أخرى، فإنّ المذاهب والمدارس التي يزخر ا التراث الإسلامي والاختلافات التي بينها، والغموض الذي يكتنف عملية التمييز أو الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، وكذلك التباعد الذي حصل بين الفلاسفة والفقهاء، إن ذلك كله من العوامل التي شجعت مثل هذه الاستنتاجات المتسرعة، حتى بين الدارسين المسلمين. وقد تجلى ذلك في الكتابات الشائعة مثلاً حول النظرية الإسلامية في المعرفة التي يقع الخلط بينها وبين هذا المذهب أو ذاك، وفقا لتخصص الدارس أو مسلماته.

إلا أن الأكثر إثارة وخاصة لعالم الاجتماعيات هو تشويه ابن خلدون من تلقاء النـزعة الوضعية[37]، ومرة أخرى كان التشويه هنا حيث جرد هذا المؤرخ والمفكر المسلم من بيئته الاجتماعية والثقافية، ونظر إليه كما لو كان عبقرياً غريباً في ثقافة بدائية استبق قدوم الحداثة نفسها. وقلما نظر إلى ابن خلدون في انتمائه إلى سلسلة من العلماء الكبار الذي نبتوا ونشأوا في المنظومة الثقافية الإسلامية، مثل ابن تيمية والغزالي والرازي وقبلهم الشافعي وغيره، ممن تركوا بصما م كلٌ في ميدانه. فقد خلفوا تراثاً علمياً مهماً لصياغة نظرية اجتماعية إسلامية معاصرة، الأمر الذي لا يحتاج إلا إلى إعادة التفسير والتطوير في إطار زماننا وحاجاته. وفي ضوء الثقافة الاستشراقية السائدة اليوم، قلما تدرك حقيقة أن علم العمران البشري الجديد الذي أنشأه ابن خلدون كان تعبيراً عن روح التركيب الثقافي العمراني كما عرفته الحضارة الإسلامية. إن ابن خلدون استقى منهجيته الجديدة من العلوم الاستقرائية مثل علوم الحديث، ومن العلوم القياسية مثل أصول الفقه. وقد طبق هذه المنهجية التكاملية في ميدان التاريخ الذي أصبح في زمنه جسماً ضخماً وتقليداً ثرياً من تراكم المعلومات والروايات التاريخية.

لقد كانت الظروف مواتية للعلم الجديد بحكم نزوع علماء المسلمين قديماً لإمعان النظر وتمحيص الخب، والتدقيق في الحوادث والروايات المتناقلة، ثم العمل على التأصيل والتفريع، بعد التفصيل والإجمال، فالسبر والقياس. ولو لم يكن ابن خلدون في تاريخ وأصول العمران البشري لكان غيره، مع إدراكنا وجود عوامل موجبة في المغرب الإسلامي جعلت منه البيئة الحضارية المهيئة لتحقيق هذا الفتح. إن التحقق من ثبات المعلومات وصدقها متجذر في عمق تقاليد البحث العلمي وأخلاقياته في الثقافة الإسلامية. وقد جاء زخمه المباشر من التوجيهات والعادات العقلية والتعاليم الأخلاقية الصادرة عن

---

37 قدم فؤاد البعلي وعلي الوردي نموذجاً جيداً للدراسة ذات المنطلقات المعرفية في التعامل مع التراث الإسلامي برموزه ومدارسه، وذلك في كتا ما:

-- Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles (Boston: G. Hall, 1981)

ويراجع مقدمة كتاب: سلوك المالك في تدبير الممالك للعالم الجليل أستاذ الجيل المرحوم الدكتور حامد ربيع؛ وكذلك كتاب د. طه عبد الرحمن: المنهج في قراءة التراث الإسلامي، و د. نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي.

القرآن والسنة. ولذلك لم يكن غريباً أن ينطلق تيار البحث المعني بالتحقق والصدق من علوم القرآن والسنة مباشرة وأن تنمو تقاليده في إطارهما. وقد شكلت هذه العلوم المحور والنواة لتقليد معرفي إسلامي أصيل، جرى تشويهه عند انتقاله إلى نمط ثقافي آخر، وجرى تجميده في محيطه الثقافي المباشر.

إن مسؤولية ذلك التشويه لا تقع على عاتق الباحث الغربي أو المستشرق ولا على نظيره الباحث المسلم الذي تبعهم عن علم أو جهل، وإنما تقع على منظومة البحث القاصرة عن المعالجة الدلالات والنظم المعرفية وميادين الخبرة الاجتماعية في الثقافات الأخرى. وإذ قد أصبحت قضايا النسبية والإطلاق، والخصوصية والعالمية (universalism) موضع جدال في النظرية الاجتماعية المعاصرة،[38] فإن التحدي الآن يكمن في إعادة النظر في منظومة البحث في ضوء هذه الإشكالية، لا العكس. إن هذا المطلب ملح إذا لم تكن "كونية" أو عولمة (globalization) النظرية الاجتماعية لتتحول إلى مجرد ذراع أخرى لتسويغ المعرفية التسلطية أو الامبريالية[39] وإذا كان لنا أن نتجاوز المرحلة الحالية من سياسة الهيمنة الثقافية إلى مرحلة "ديناميكية" قوامها حيويات متدافقة متساوقة تكون أكثر ملاءمة للتكافؤ الحضاري.

وحتى يتسنى لنا أن نتعامل مع التحديات التي تطرحها إعادة بناء النظرية الاجتماعية من الضروري التفكير في منظور البحث لتوسيع نطاق المدارك الحالية "للحوزة" أو "الجماعة العلمية المتخصصة" (scientific community) حسب تعبير توما كون T. Kuhn أو "للجماعة الاتصالية" في نموذج الحواري (speech commununity) حسب تعبير هابرماس Habermas، بعيداً عن ضيق الأفق والقَبلية الجديدة المتنكرة في زي حداثي

---

38 راجع في هذا: Ernest Gellner: Relativisim and The Social Sciences (Cambridge University Press, 1985).

39 ظر:

Abdel Wahab AlMessiri: " Imperialist Spistemology", AJISS, Vol.11, No3,pp.403-15 . ولمزيد من التفاصيل حول " الكونة" راجع: R. Robertson: " Mapping The Global Condition Globalization as the Central Concept", in Global Culture: Universalism, Globalization and Modernity, ed, M. Featherstone (London: Sage Publications, 1990);

I. Wallerstein: Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigm (Oxford Polity Press, 1991).

انظر كذلك كتاب غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع. نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي / فرجينيا 1996م.

مشروخ. وعندما يتحقق ذلك، فإن ا ال المعرفي الرحب واهتمامات ذوي الحجة من أعضاء حوزة المحدثين الجدد في الرابطة العلمية الناشئة سيؤديان إلى صقل وترشيد آفاق البحث، وعندها يمكن للنظرية الاجتماعية أن تفيد من تيارات التجدد إضافة إلى ما تملكه من المصادر والطاقات المتاحة والكامنة. إ ا عملية توسع نوعي، وبدو ا يستحيل الخلاص من الدائرة المغلقة التي تلازم ثقافة التأرجح.

عود على بدء: إطلالة من أفق الثقافة الوسطى

ما الذي يستطيع منظور منبثق عن ثقافة الوجهة أو القِبلة والميزان أن يقدمه للنظرية الاجتماعية المعاصرة؟

لقد كان التركيز حتى الآن منصباً على تحديد بعض الميادين المُشكِلة، التي تعد دوافع سلبية للتحول عن المنظور السائد. وفي اية هذه المقالة، سيكون التركيز على الخصائص التي تجذب الباحث للثقافة الوسط من حيث هي مصدر ثري ومتاح لإعادة بناء ا ال الحيوي للنظرية الاجتماعية. ويمكن، من أجل الاختصار، أن نكتفي بإبراز المحاور الثلاثة الآتية:

المحور الأول: ويتعلق بمصادر المعرفة وأنماطها،

والمحور الثاني: ويتعلق بإطار النظام الاجتماعي،

والمحور الثالث: ويتعلق بالعلاقة بين الفكر والممارسة.

وانطلاقاً من تلك المحاور، يمكن للبحث المنتج أن يتكامل ويتشكل حول ثلاثة خطوط تتبادل التأثير والتساند هي: التصالح، وإعادة الاعتبار، وتحقيق التكامل. فعلى الصعيد الأول: يتصالح العقل مع الوحي إذ يعاد الاعتبار للوحي بوصفه مصدراً أصيلاً للمعرفة يعتمد عليه لإعادة صياغة النظام المعرفي. وينقلنا الصعيد الثاني: إلى ما وراء استقطاب الثنائيات التي تضع الفرد في مواجهة الجماعة بصورة تردم الهوة الزائفة التي تفصل وحدات البحث الاجتماعي وتشرذمها. أما في صعيد آخر، وعند الخط الثالث: فيتم إلقاء الضوء على نتائج صياغة النظرية الاجتماعية، بحيث تتكامل الأبعاد المحسوسة وغير الملموسة، النفسية والعقلية، المادية والمعنوية، العاطفية والإدراكية في النظر الاجتماعي العمراني من أجل نظرية تجد لها صدى في واقع الحال، وتأتي بمردودها في تقويم الممارسة.

إن إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية في ضوء النظام المعرفي التوحيدي تستهدف جعل هذا الخيار الذي يحقق الوفاق والرشادة ممكناً. حيث يأتي المدخل الاستراتيجي المتبني منظور النسق المتقابلة بالبديل المتاح لدعم البناء والمراجعات النقدية في حقل التخصص، وباستثمار الوعي التخصصي الكامن الذي يتخطى الاستياء الحالي في الميدان جنباً إلى جنب مع استكشاف إمكانيات المصادر التي طالما تم تجاهلها، قد يكون ممكناً تجاوز أسر تلك الحلقة المفرغة التي طالما انتهت بتعزيز روح اليأس وخيبة الأمل وأودت إلى بذر القنوط والشك والسخرية[40] وإذا لم يسفر الكشف عن ثقافة الوسط إلا تغير في مزاج الخطاب الحالي، نكون قد اختزنا العتبة على طريق المراجعات وإعادة الطرح في النظرية الاجتماعية، ذلك أن الوقوف على الأرض الصحيحة هو الشرط الأول لتجاوز العقبة الكبرى في سبيل أي إصلاح أو طفرة نوعية محققة، ألا وهي عقبة الاستغناء بما هو أدنى عما هو أوفى، والمتمثلة في غرورنا العلمي.

40 ذا ما عبر عنه هوثورن في كتابه التنوير وخيبة الأمل. راجع:
Geoffery Hawthorne: *Enlghtemment and Despair: A History of Social Theory* (Cambridge, 1987)

مآزق الحداثة:
الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة

رفيق عبد السلام بوشلاكة*

تمهيد

هذه المقالة محاولة لرصد مآلات الفكر الفلسفي الذي تبلور في عصر التنوير الأوروبي ومهد الطريق أمام الحداثة الغربية في ا الات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية. ولا تم المقالة بعرض الخطاب الفلسفي الذي أسس للحداثة وتحليله،[1] وإنما يتوجه التركيز إلى قراءة بعض التيارات الفلسفية والثقافية التي تفرعت عن ذلك الخطاب التأسيسي، إما تطويراً وبلورة له ودفعاً له إلى اياته المنطقية، أو نقداً ونقضاً له وثورة عليه. هذا وقد أولى البحث اهتماماً خاصاً بمسألة مآزق الحداثة وما لحق بخطا ا الفلسفي من أزمات.

مآزق الحداثة

منذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت تبرز إلى السطح مختلف مظاهر الاختناق والتأزم على مشروع الحداثة الغربية، وهي أزمة ترتسم شخوصها على مختلف مناحي الحياة الغربية من أكثر أشكالها بساطة إلى تلك الأكثر تركيباً وتعقيداً وهو ما سبق أن عبر عنه (السوسيولوجي) الفرنسي "آلان توران" في كتابه المعنون

---

* بكالوريوس في الفلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط (المغرب)، ويعد حالياً أطروحة للدكتوراه حول الحداثة والعلمانيـة بجامعة وستمنستر في لندن.

[1] قدم عز الدين عبد المولى عرضاً وتحليلاً مفيداً لذلك في مقالته: "في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة"، إسلامية المعرفـة، العـدد الرابع، ص: 93-133. وهناك مراجع كثيرة بالعربية ظهرت في الآونة الأخيرة حول الموضوع.

الخطاب الفلسفي للحداثة بقوله "إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها"[2]. لقد واكب هذه الأزمة حركة نقدية واسعة عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الغربي وتفكيكه إلى حد الجذرية التامة التي تستهدف كل أسس الثقافة الغربية ومرتكزا ا بما في ذلك تلك التي كانت توضع في عداد البديهيات والمسلمات، الوجه الأبرز لهذا المشروع اتجه على التشكيك في العقلانية الغربية ومجمل القيم الملزمة لها من قبيل النـزعة الإنسانية ومقولات الوعي والإرادة والتقدم التاريخي وغيرها ليشكل ذلك تياراً عريضاً عرف اليوم بتيار ما بعد الحداثة، وهو تيار له تأثيراته الواضحة في مختلف حقول المعرفة الغربية من فلسفة وأدب وعلوم إنسانية وغيرها. لقد أعلن هذا الخطاب الفلسفي الجديد عن تلاشي الأفق الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الغربي دلالات وجوده على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة التي دشنت البداية الفعلية لمشروع الحداثة الغربي.

1- تفكيك فلسفة الذاتية

مهد الأرضية لنشأة الخطاب الفلسفي المعاصر الذي أصبح يعرف اليوم بعنوان بارز ومثير يسمى بفلسفة "موت الإنسان"، وهو خطاب "ينذر بفشل مشروع الحداثة برمته وبتصدع وا يار جميع الأسس والقيم التي بني عليها، وفي مقدمة ذلك الإنسان صاحب الوعي والإرادة، العقل والعقلانية المتطورة، التاريخ والتقدم والإمكانيات الواقعية للتحرر"[3]، لقد مهد الأرضية لنشأة هذا التيار ثلاث شخصيات رئيسة وهي على التوالي "فرويد: بتحليلاته النفسية، وماركس بتحليلاته الاجتماعية، ونيتشه بتحليلاته "الجينيالوجية"، وإن كان التأثير الأبرز لهذا الأخير بحكم نـزعته النقدية الجذرية.

- فرويد: قلبت التحليلات النفسية لفرويد مفهوم الشخصية قلباً جذرياً وذلك من خلال ابتداعه لمفهوم اللاشعور الذي يعد عنده أساس التحكم في السلوك الواعي للشخصية، وبموجب ذلك لم يعد يتحدد الإنسان بوصفه وعياً وإرادة حرة

---

2 راجع في هذا:

Touaine, Alain: Crritiqui de la modernite(Paris: Editions Fayard,1992).

3 عبد الرزاق الدواي "موت الغنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر"، بيروت: دار الطليعة، (1992)، ص: 6.

بقدر ما أصبح يتحدد بوصفه خزاناً لا شعورياً تعتمل فيه طاقة متفجرة من الرغبات الحيوية التي تفوق سلطة الوعي وضوابط العقل ذاته، فأهمية الإنسان من وجهة نظر "فرويد" لا تكمن في كونه كائناً عاقلاً، ولا في كونه ذاتاً قاصدة وواعية متحكمة في نفسها، ومواضيعها الخارجية بالمعنى الديكارتي ولكن بوصفه كائناً حيوياً له حاجياته ورغباته المرتبطة بدوافع الغريزة وحاجيات الجسد، حيث إن سلوك الإنسان يرتبط بدوائر اللاوعي أكثر من ارتباطه بالوعي، وباللاشعور أكثر من الشعور، وباللاعقل أكثر من العقل، أي: أن نظرية التحليل النفسي قد أكدت على وجود حتمية تنتظم الحياة النفسية للشخصية وأن مفهوم الإنسان الواعي والعاقل أو المسؤول و "السيد على نفسه" ليس إلا من مخلفات الوهم الفلسفي لا غير، وقد أكد فرويد في دراسة له تحمل عنوان "واحدة من مصاعب التحليل النفسي" صادرة سنة 1917م بأن نظريته النفسية قد "ألحقت بكبرياء البشرية ثالث إذلال كبير لها بعد كوبرنيك وداروين"، فإذا كان كوبرنيك قد قوض مركزية الأرض ومن ثم "مركزية عالم الإنسان" من خلال نظريته الفلكية التي فجرت نظام (الكوسمولوجيا) المغلقة، وإذا كان داروين قد بين في "أصل الأنواع" تناظر عالم الإنسان والحيوان، فإن فرويد قد نــزع عن الشخصية الإنسانية كل ادعاءات التماسك والوعي وألقى ا مجرد ذات مبعثرة ومشتتة ليس لها من مرتكز أو قانون ينتظمها، غير تعاقب مفاعيل وتأثيرات قوى اللاشعور المختزنة منذ أعماق الطفولة، وتعد قراءة الطبيب والمفكر الفرنسي "جورج لاكان" لأعمال فرويد من أكثر القراءات ذيوعاً وشيوعاً في الأوساط العلمية والأكاديمية، فقد عمل على المزاوجة بين نظرية فرويد في مجال التحليل النفسي وبين المنهج اللساني البنيوي حيث تتم قراءة ظاهرة اللاشعور كما لو كانت تماثلا بنيوياً للظاهرة اللغوية نفسها، أو قل هي اللغة ذا ا، أين يكون المعقول طريقاً "للامعقول" والوعي طريقاً للاوعي، ومما يخلص إليه جورج لاكان في قراءته الخاصة هو القول بأن التحليل النفسي على النحو الفرويدي لا يكشف لنا عن ذات واعية ولا عن طبيعة إنسانية أصيلة، ولكن عن بنيات لا شعورية تتحكم في سلوك الشخصية في كل حركا ا وسكنا ا، كما أصبحت الأعمال النقدية "لإيريك فروم" أحد أعلام مدرسة فرانكفورت -التي زاوج فيها بين التحليل النفسي الفرويدي والتحليل الاجتماعي لتفكيك النظام الرأسمالي في مرحلته المتقدمة

وخاصة في وجهه الأمريكي– وأعمال وليام رايخ الداعية إلى ثورة جنسية تحرر الغرائز وسلطة الجسد من التحكم الاستهلاكي المرتبط بنظام السوق الرأسمالي، مصدراً مهماً يتغذى منه تيار "ما بعد الحداثة" خاصة في مجال التحليل النفسي والاجتماعي[4].

- ماركس: على الرغم من أن كتابات ماركس تظل في مجملها مفعمة بتطلعات الفكر الأنواري من جهة تعلقه لمطلق بالعلم والتقدم التاريخي؛ إلا أن ما كان محل اهتمام خاص في فكره هو تأكيده مفهوم البنية والطبقة والعلاقات الاجتماعية أكثر من تأكيده الفرد والوعي والإرادة، وقد عمل الفيلسوف الفرنسي ألتوسير على دفع هذه الحتمية التاريخية إلى حدودها القصوى بغاية تخليص الماركسية من كل نـزعة إنسانية من خلال العودة إلى النصوص الأصلية لماركس وإعادة تأويلها على نحو جديد، مؤكداً أن النظرية التاريخية لماركس لا تعترف بوجود الذات ولا الفاعل التاريخي، ولكن بالبنيات الموضوعية، وقد عمل ألتوسير على إعادة بناء النص الماركسي انطلاقاً من استعارة بعض المفاهيم الإجرائية من مصادر معرفية مختلفة خصوصاً من ميدان التحليل النفسي حيث استخدم مفهوم "اللاشعور"، ومن مجال (الإبستمولوجيا) المعاصرة "لباشلار" مفهوم القطيعة. يقسم "ألتوسير" الحياة الفكرية لماركس إلى مرحلتين كبيرتين لا توجد بينهما حسب رأيه استمرارية رتيبة بقدر ما توجد قطائع ومراجعات.

المرحلة الأولى أو ما يسميه مرحلة الشباب تمتد إلى غاية كتاب "الإيديولوجيا الألمانية" سنة 1845 حيث كان ماركس واقعاً تحت تأثيرات الفلسفة الهيجلية مركزاً على الإنسان بوصفه وعياً وإرادة، وعلى التاريخ بوصفه غاية وتقدم. أما في مرحلته الثانية أو مرحلة النضج فقد قام بتصفية الحساب مع مواريث الهيجلية، مسجلاً "قطيعة إبستمولوجية" مع ركامه الفكري السابق، وكان من نتائج هذا التحول التخلي عن النـزعة الوضعية والإنسانية من خلال تأسيس نظرية جديدة في

---

4 يعد وليام رايخ من أنصار التحررية الجنسية التي تعد في منظوره شكلاً من أشكال التمرد على النظام الرأسمالي الذي يعتبره منمطاً للغرائز بحسب حاجات الطبقة البورجوازية ورهاناتها. لمزيد من التفصيل يمكن العودة إلى مؤلفه الـرئيس "الثـورة الجنسية": La revolution sexuelle.

المعنى والدلالة تنأى عن القول بالمباشرة والوضوح[5]. ومن علامات ذلك تجاوز العلاقة الميكانيكية والانعكاسية بين (الأيديولوجيا) والواقع، لأن (الأيديولوجيا) لم تعد مجرد "وعي زائف" أو "غير مطابق للواقع" يكفي إعادة تصويبه حتى يتم التخلي عنها ونبذها مثلما تبشر بذلك النظرة الوضعية استناداً إلى سلطة العلم، وعلى النحو الذي عبر عنه ماركس في بداية حياته الفكرية، بل هي علاقة متينة بالوجود الاجتماعي للأفراد. وبموجب ذلك لا يمكن تصور حياة مجتمع ما دون (أيديولوجيا) لأ ا جزء مكين من البنية الاجتماعية ذا ا، وليست مجرد بنية فوقية مضافة إليها. وكان من نتائج ذلك -حسب رأي "ألتوسير"- تأسيس التاريخ بصفته موضوعاً علمياً يستند إلى مقولات اجتماعية "علمية" مثل نمط الإنتاج، وقوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والطبقة، و(الأيدولوجيا)، والوهم... وهو ما تجسد بصورة واضحة في كتاب رأس المال[6].

وبغض النظر عن مدى صحة القراءة التي استند إليها "ألتوسير" في فهم النص الماركسي والتي لا تخلو في حقيقة الأمر من نـزعة (إيديولوجية) بارزة للسيطرة على تناقضات النص الماركسي من جهة، ودفعه في وجهة معادية للنظرة الإنسانية وتراث فلسفة الأنوار من جهة أخرى، فالثابت في كل ذلك هو أن القراءة الجديدة التي اعتمدها "ألتوسير" قد كان لها تأثيرها الواضح في الأوساط الفكرية والأكاديمية وحتى السياسية الغربية وخاصة الفرنسية منها حيث كانت مصدراً أساسياً يعتمده التيار النقدي في الفلسفة المعاصرة المخاصم للعقلانية الكلاسيكية خاصة وأن

5 المقصود بفلسفة المباشرة والوضوح تيار العقلانية الفلسفية الذي يمتد ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. ومـا هـو مشترك بين هذا التيار –على ما بين عناصره ومدارسه من اختلافات- هو تأكيد قدرة الإنسان على كشف الحقيقة وبلوغ عمق الدلالة انطلاقا من قدراته العقلية والعلمية، أي إن هذا التيار يستند إلى نظرية يسيرة في التأويل والدلالة مفادهـا أن الدال يحيل مباشرة إلى مدلوله ويكفي استحضار اليقظة الذهنية حتى يتم الكشف عن كل الدلالات النصـية والوجوديـة والمعرفية.

6 لمزيد من التفصيل راجع:

Althusser, Louis: Lire le Capital (Paris, 1973).

من الواضح أن قراءة ألتوسير للنص الماركسي كانت شديدة التأثر بالمدرسة البنيوية سواء كان ذلك في مجال الألسنيات كمـا تبلورت مع فردينان دي سوسير، أو في مجال (الأنتربولوجيا) الثقافية على النحو الذي تبلور مع كل من مارسيا إلياد وكلود ليفي سنـزوس. وتعد الأطروحات الفكرية لهذه المدرسة مضادة للنـزعة الإنسانية ولتراث العقلانية عامة من جهة إبرازها لقوة البنى والعلاقات العامة واللاواعية على حساب مفاهيم الفرد والوعي والحرية...

ألتوسير كان عضواً بارزاً في الحزب الشيوعي الفرنسي قبل أن يترك موقعه بعد ثورته العنيفة على الماركسية المدرسية.

نيتشه: بعد نيتشه من أكثر الفلاسفة تأثيراً في الفلسفة الغربية العصرية والوعي الغربي عامة، وقد خضعت أعماله النقدية والعنيفة للتراث الفكري الغربي إلى عمليات بعث نشيط وإعادة تأويل -خاصة بعد الحرب العالمية الثانية التي كانت عبارة عن اختبار عملي وضع مجمل (طوباويات) الأنوار وتطلعا ا الفكرية والتاريخية على محك الاختبار -خاصة في الوسط الفلسفي الفرنسي والألماني اللذين يلتقيان على الرغم مما بينهما من مساحات التباين والاختلاف- عند نـزعتهما التفكيكية والتقويضية للتراث الفلسفي التقليدي. اتجه النقد النيتشوي إلى تقويض بداهات العقلانية الغربية وكل القيم الملازمة لها بما في ذلك قيمة العقل والحقيقة ذا ما وذلك من خلال الوجوه الآتية:

1- رفض القول بمنطقية الوجود، أو اعتبار الحقيقة مجرد نوع من المطابقة بين الفكر والوجود، استناداً إلى آليات الاستدلال المنطقي مثلما درج عل ذلك التراث الفلسفي الغربي. ومع تأكيده الشروط الحيوية لإنتاج المعرفة، وهذا ما يسميه "إرادة الحقيقة" (التي تعد التعبير المعرفي المكثف عن إرادة القوة)، فالنماذج المنطقية التي يثبتها فلاسفة (الميتافيزيقا) بطريقة رياضية ليست عنده إلا شبكة عريضة من الأوهام والأضاليل، لأن ما يثبته الإنسان عامة ليس في اية المطاف إلا إسقاطاً لغرائزه على الموضوعات الخارجية. فالنماذج المنطقية التي منحها الفلاسفة درجة اليقينية والكونية لا تمتلك من المنظار النيتشوي أية قيمة وجودية لأ ا مجرد أدوات وذرائع لخدمة مصالح ورهانات إنسانية معينة مدفوعة بإرادة القوة. يقول نيتشه: "لا شيء يثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية، لقد وضعنا فيها ثقتنا بصورة مطلقة لأننا لا نستطيع أن نعيش بدو ا، ولكن الحياة نفسها لا يمكن أن تكون إثباتاً منطقياً[7].

2- ضرب الثنائيات الوجودية والفكرية التي تمثل دعامةً وسنداً للقول الفلسفي التقليدي، مثل المقابلة بين الحقيقة والخطأ، والحسي والعقلي، والظاهر والباطن،

---

[7] انظر: Nietzsche, F: Gai Savoir, p.625

والروح والجسد، والفكر والوجود. وقد كانت الفلسفة الأفلاطونية موضوعاً مركزاً للنقد والهدم -لا بصفتها مدرسة أو منهجاً مخصوصاً في تاريخ الفلسفة ولكن بصفتها المرتكز والبنية للفكر (الميتافيزيقي) برمته، كما كانت المسيحية رمزاً للفكر الديني عامة، وذلك من خلال الكشف عن جذورها الخلقية والنفسية. فالمنهج "الجينيالوجي" الذي ابتدعه نيتشه تتمثل مهمته الأساسية في تتبع نشأة (الميتافيزيقا) الغربية وتطورها والكشف عن مجموع القيم الخلقية الملازمة لها بالإحالة دائماً إلى شروطها الوجودية والمصلحية المنتجة لها، وذلك من أجل الكشف عما يسكنها من رهانات ومصالح حيوية. وفي مقابل هذه الثنائية، يدعو نيتشه إلى المطابقة بين الفكر والحياة في حركة تدفقها وسيلا ا الأبدي، وفي مقابل المكانة المخصوصة التي تمنحها (الميتافيزيقا) للحقيقة، يؤكد نيتشه أهمية الخطأ والوهم بوصفهما شرطين لازمين للوجود الإنساني الحي، لأنه لا يمكن -في رأيه- تصور حياة الإنسان دون "كمية محددة من الوهم" على الأقل، ولأن الحقيقة "قاتلة" ولا يمكن احتمالها على حد تعبيره؛ ولذلك فهو يرى أن الناس ينـزعون إلى معايشة الأوهام كما لو كانت حقائق أساسية بغاية حفظ تماسكهم الوجودي. وينبه نيتشه هنا إلى أن الخطأ أو الوهم ليس مجرد عرض يطرأ على الوجود يمكن التغلب عليه باسم سلطة العقل أو الحقيقة، مثلما ذهب إلى ذلك كانط ومن بعده هيجل، بل هو من المكونات الصميمية للوجود ولنظام الحقيقية، لأن ما يسمى حقيقةً وعقلاً ليسا في ابة الأمر سوى سلسلة من الأخطاء الأساسية التي اصطنعها الخطاب الفلسفي.

وتتويجاً لهذا المشروع النقدي، ينتهي نيتشه إلى تأسيس نظرية جديدة في الحقيقة والمعنى استناداً إلى ما يسميه "المنظورية المعرفية" التي تفقِد الوجود كل مرتكزاته الماهوية والجوهرية، وتحوله إلى ضروب من ا ازات والأعراض الدالة؛ فأن نؤول الوجود ونصنع الحقيقة معناه أن ندخل في علاقة منظورية -ومن ثم جمالية- مع نص الوجود. وقد أثنى نيتشه منذ أول مؤلفاته "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" على فلاسفة الإغريق الذين كتبوا من قبل ما أسماه "بالجريمة السقراطية"، لأ م كانوا يحددون معنى وجودهم الخلقي والديني بصورة جمالية، وفي تناسق تام مع متعة الحياة، بعيداً عن الاستدلالات المنطقية والفكرية المضللة. وتتمثل "جريمة" سقراط ومن بعده تلميذه أفلاطون في اكتشاف ما أسماه بالفضيلة الخلقية التي أعطياها طابعاً

عقلياً كلياً. وخلاصة ذلك أن فلسفة نيتشه لم تبق من الوجود إلى طابعه العرضي، نافية في الوقت نفسه المقابلة بين العرضي والجوهري، ولم تستبق من المعرفة غير طابعها التأويلي النسبي، فالذات المؤولة ليس لها مما تقرأ في نص الوجود عامة وفي النص المكتوب خاصة غير ذا ا وشروطها الحيوية: "إن الإنسان لا يجد في الأشياء في اية المطاف غير ما صنعه هو بنفسه وما يعثر عليه يسمى هنا حباً ديناً، مرحاً..."[8].

وبناء على ذلك لا توجد ذات قصدية وواعية تكون مرتكزاً للعملية التأويلية، ولا توجد موضوعات خارجية مستقلة عن هذه الذات، ولكن كل ما هنالك منظورات متباينة ومتزاحمة، أي عملية من التأويلات المتناسلة التي لا اية لها، فما من تأويل إلا ويؤدي إلى تأويل آخر، وما من قراءة إلا وقد سبقتها قراءات أخرى وهكذا... وذلك لأن الوجود -في اية الأمر- ليس إلا أعراضاً وسطوحاً لا ماهية لها. وتمثل صرخة "موت الإله" التي أطلقها نيتشه إعلانا عن تصدع جميع الضمانات التي كانت تسمح بتعقل العالم، وتطويحاً بجميع المرتكزات والماهيات، بما في ذلك الإنسان نفسه الذي أصبح مجرد لعبة للتشتت والاختلافات في وجود عرضي لا ماهية له. بل إن القول بـ"موت الإله" سيفسح ا ال أمام القول بموت الإنسان نفسه، أي اية النـزعة الإنسانية التي كانت تعد الذات القصدية والواعية مصدراً ومرتكزاً لإنتاج القيم والمعاني، في حين أن الذات في فلسفة نيتشه أصبحت هي نفسها مفعولا للعملية التأويلية، وهي بذلك مجرد لحظة متلاشية وسط عالم لا مرتكز ولا قيمة ائية له. وبذلك تنتهي الفلسفة النيتشوية بنـزعتها التمردية الجامحة على مواريث الفلسفة الغربية (الميتافيزيقا) إلى إفراغ الوجود من كل أعماقه ودواخله؛ فلا تبقى منه إلا حركةٌ اعتباطية لا بداية لها ولا اية، حركة يسميها نيتشه "بالعود الأبدي" ولا تبقى من معنى للحياة والعالم غير إرادة القوة المحضة، وقد صرح نيتشه بذلك في قوله: "هل تريدون أسماء لهذا العالم... وحلا لجميع أسراره وألغازه؟ إنه إرادة القوة ولا شيء غيرها". وبذلك ينتهي المشروع النقدي لنيتشه

---

8 وقد ترجمه من الألمانية إلى الفرنسـية Nietsche, F,: La volonte de Puissance, Tome 2,P.263، باريس: منشورات غاليمار ، 48/1947.

على ضخامته إلى فسح ا ال أمام خلُقية العدمية واللامعنى في عالم "كله بشاعة وفوضى وعبث" على حد تعبيره.

2- التيار التفكيكي والهدمي

عمل هذا التيار -على اختلاف رموزه وعناوينه- على هدم التراث العقلي للفكر الغربي على النحو الذي أقام أسسه تقليد عصر التنوير منذ القرن السابع عشر، وهو -كما سبق أن بينا- يعود بجذوره الأساسية إلى النـزعة النقدية الجذرية لفلسفة نيتشه. ومن الملاحظ هنا أن هذا التيار عبر عن نفسه تحت عناوين كبرى ومثيرة مثل تجاوز (الميتافيزيقا) وهدمها الذي يعد الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر من أهم رموزه، وفلسفة "موت الإنسان" التي يعد الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو ومن بعده جيل ديلوز من أبرز المعبرين عنها، ومدرسة الاختلاف التي يعد جاك دريدا من أهم أعلامها وأشهرهم.

أفصح هايدجر -منذ كتابه الأول "الوجود والزمان" الصادر 1972 عن رهانه الفلسفي الذي لخصه في تقويض (الميتافيزيقا) وهدمها. ويعطي "هايدجر" لكلمة (ميتافيزيقا) تحديداً عاماً وشاملاً بحسبا ا مجموع ظواهر الفكر الغربي من فلسفة وفنون ومعارف وتقنيات وأخلاق... إلخ، ويمتد الخيط الناظم لهذه الميتافيزيقا عند هايدجر من برمنيدس (أب الميتافيزيقا الغربية) إلى نيتشه نفسه الذي يصفه في كتابه الشهير (نيتشه والفلسفة) "بأنه لحظة اكتمال (الميتافيزيقا) الغربية"[9]. إن مهمة هدم (الميتافيزيقا) أو (الانطولوجيا) مهمة حيوية وتتطلب الإنجاز، لأن هذه (الميتافيزيقا) ليست إلا سقوطاً في الأخطاء الأساسية للوجود أو هي -بعبارة هايدجر- "نسيان للوجود وتفكير في الموجود"، ذلك أن خطاب (الميتافيزيقا) حسب هذا الفيلسوف كان يتحرك من بدايته إلى ايته في عملية خلط بين الوجود والموجود، أي أنه خطاب وهمي حول الموجود العرضي بحسبانه الوجود الأصيل. لذلك فإن مهمة (الأنطولوجيا) الأساسية التي يبشر ا "هايدجر" تتمثل في التساؤل الفلسفي العميق حول "جوهر الوجود"، وذلك من خلال الرجوع إلى الوراء

---

[9] يقول هايدجر في معرض قراءته لفلسفة نيتشه: "إن الدلالة الجديدة ستبدأ من خلال إعادة تقويم القيم، وسيصبح غياب المعنى هو المعنى الوحيد، والحقيقة ستصبح صحيحة إذا ما كانت إرادة راقية، وبذلك سيكون عصر اكتمال غياب المعنى هو مـ ا يحدد اكتمال الأزمنة الحديثة". أنظر كتاب هايدجر بعنوان نيتشه والفلسفة، الجزء الأول ص: 151.

والنـزول في أعماق (الميتافيزيقا) لكشف أوهامها وأخطائها الأساسية، وكذا لفضح "سرها" اعتماداً على المنهج الاستذكاري. فما كان يسمى "جينيالوجيا" عند نيتشه سيصبح "استذكاراً " عند "هايدجر"؛ فالاستذكار هو الذي يسترجع (الميتافيزيقا) من حيث هي وهم وأخطاء، -ولكنها "فترة ضرورية في تاريخ الوجود- وهو الذي يسمح لنا بالتفكير في الكيفية التي عن طريقها يحدد الوجود حقيقة الموجود" أي إن فعل الاستذكار هنا ليس إلا من فعل الوجود ذاته لأن تاريخ الفكر أو الفلسفة من وجهة نظر هايدجر ليس في ناية الأمر إلا القدر الذي تفوه به الوجود يرتقي إلى اللغة فيما يقوله المفكرون الأساسيون، وما أفكار فيلسوف في مرتبة نيتشه إلا صدى لتاريخ الوجود في الكلام الذي فاه به ذلك الرجل التاريخي كما لو كان لغته"[10]. إن عملية الكشف عن أسرار (الميتافيزيقا) وفضح أخطائها الأساسية بغاية تفكيكها وهدمها لا تعني -عند هايدحر- القضاء المطلق على كل فكر (ميتافيزيقي)، مثلما تفعل النـزعة الوضعية استناداً إلى الواقع الاختباري العلمي، لأن (الميتافيزيقا) عنده ليست مجرد قول عابر بل هي بنية الوجود ذاته. وليست النـزعة الوضعية التي وضعت على رأس أولويا ا تجاوز الميتافيزيقا بالاحتكام إلى مرجعية العلم وسلطانه إلا الوجه الآخر (للميتافيزيقا)، أو هي -كما يقول- "الميتافيزيقا وقد بلغت أوجها". وعلى الرغم من إقراره بأن تاريخ (الميتافيزيقا) هو ضروب من الأوهام والأخطاء الأساسية، إلا أنه مع ذلك لا يمكن تصور مرحلة من مراحل التفكير الإنساني دون ظلال (ميتافيزيقية) لأ ا "قدر والوجود مأواها" على حد قوله.

يرجع "هايدجر" التحولات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي إلى مجرد تحول في كيفيات تأويل الوجود ونمط الحقيقة ضمن الخط العام لجوهر (المتافيزيقا) الذي شهد تعديلات مهمة مع ديكارت ثم ينتشه لاحقاً، ولكن دون أن يمس ذلك جوهر (الميتافيزيقا). يقول هايدجر في كتابه المتاهات: إن ما يميز الأزمنة الحديثة هو كون العالم أصبح صورة مدركة وممثلة"[11]. ونفهم من هذا النص أن الخاصية الأساسية

---

[10] لمزيد من التوضيح يمكن العودة لمؤلف هايدجر: رسالة في النـزعة الإنسانية بالفرنسية.
Lettre sur L'humanisme,Paris: Aubier, 1964.

[11] Hiedegger, M.: Chemins qui ne mennent nulle part, Paris: Gallimard, 1962,p.181.

التي تطبع العصر الحديث هي كون العالم أصبح صورة مدركة وماثلة أمام الإنسان، وبذلك تزامنت ولادة "الكوجيتو الديكارتي" مع حدث مركزية الذات الإنسانية، وهو التقليد الفلسفي الذي بقي راسخا إلى اليوم، حيث تتواصل "ميتافيزيقا الفلسفة الذاتية" من ديكارت إلى نيتشيه نفسه الذي اكتفى بتعديل الذات العاقلة -التي تبتغي القوة والسيطرة على موضوعا ا عند ديكارت- إلى ذات متماهية طبيعة ووظيفة مع إرادة القوة. وما هو جوهري ومشترك بين هذين الفيلسوفين في رأى "هايدجر" -هو- أن كل منهما كان يبتغي القوة والسيطرة على الطبيعة والعالم الخارجي منذ البداية، وذلك من خلال وضع الإنسان في قلب العالم وإحلاله محل الإله أو أي قوة غيبية أخرى.

إن فلسفة تفكيك الميتافيزيقا أو مجاوز ا ستعمل على تقويض جميع مرتكزات الوجود الإنساني ، ولن يبقى في اية المطاف غير وجود الإنسان عاريا من الأوهام أمام"حقيقة الوجود" الذي لن يكون هو نفسه إلا الفراغ والضياع. وعلى الرغم من نفور هايدجر من طرح السؤال الخلقي بسبب أن الموضوع الخلقي عنده هو بحث "في الغايات وأسس العمل" -وذلك هو جوهر (الميتافيزيقيا) التي وضع على عاتقه مهمة هدمها وتقويضها- إلا انه مع ذلك هناك متضمنات خلقية في فلسفته، وإن كان لم يفصح عنها بصورة جلية وواضحة. وتتمثل هذه المتضمنات الخلقية في التشريع لأخلاق العدمية والعبث. يدعو هايدجر في مؤلفه الصغير والمهم رسالة في النـزعة الإنسانية إلى ضرورة مسايرة لعبة الوجود في لحظات اختفائه وتجليه، وذلك من خلال تحرير الفكر من أسر الأهداف والغايات ما دام الوجود في جوهره لا قرار له ولا عمق، "إذ أن وجوداً بدون أساس يستدعي فكراً بدون أساس". ومن ناحية أخرى، فالإنسان في رأيه لا يمكن أن يوجد وجوداً أصلياً وحقيقياً إلا إذا تخلى عن السؤال الخلقي وأصبح مثل الوردة تماماً تحيا بدون أن تطرح سؤال: لماذا؟" وبذلك تكون الدعوة إلى القطيعة مع الفلسفة الخلقية تأسيساً وتشريعاً لأخلاق العدمية لا غير. وهذا ما يجعل هايدجر يتحرك على الأرضية نفسها التي افتتحها سلفه نيتشه، والتي يمكن تسميتها بـ"ميتافيزيقا العبث"، تماشياً مع الاصطلاح الذي يستخدمه "هايدجر" نفسه فيما أسماه "ميتافيزيقا الذاتية".

أما الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو فقد اتجهت فاعليته النقدية صوب الحداثة الغربية سواء كان ذلك في وجهها النظري ومختلف مقولا ا المؤسسة، أو من خلال تطبيقا ا التاريخية والعملية. ففي كتابه التأسيسي الأول تاريخ الجنون حرص فوكو على محاكمة العقل الغربي وإرباكه من خلال إبراز وجهه الآخر، أي الجنون، الذي تم استبعاده وتجاهله بسبب تراث العقلانية الجديدة التي رسخ جذورها ديكارت منذ القرن السابع عشر، تماماً مثلما فعل فرويد في دراسته للشخصية من خلال إبراز وجهها الآخر المتمثل في آليات العزل والتهميش ومؤسسات العنف التي لازمت ظهور الحداثة الغربية. ولقد كانت مؤسسة السجن موضوعاً مركزاً لدراسات فوكو باعتبارها الوجه الأبرز والمكثف لظاهرة الرقابة والعقوبة الردعية التي أفرز ا ثقافة الحداثة في الغرب. ويضيف فوكو إلى كل ذلك أن ا تمعات الغربية الحديثة -التي غالباً ما تنظر إلى نفسها على أ ا صورة وشهادة على التحرر الفكري والسياسي- هي في حقيقة أمرها محاطة بشبكة واسعة من السلطات وأدوات الإكراه، الأمر الذي يجعل مقولة الحرية المدعاة موضع مراجعة وتساؤل[12].

إن الفكرة الأساسية الناظمة للمشروع النقدي لفوكو منذ بداية الستينيات حتى وفاته في بداية الثمانينيات تتمثل في تقويض مرتكزات النـزعة الإنسانية وبدهيا ا ومختلف المفاهيم التي تسندها مثل العقل والوعي والإرادة الحرة، والفاعل التاريخي إلخ؛ ولقد استمد هذا المشروع أفكاره الأساسية من أقطاب نقد (الميتافيزيقا) أمثال نيتشه وهايدجر والمدرسة البنيوية ونتائجها في مجال التحليل النفسي و(الأنتربولوجيا) الثقافية. ويعد "فوكو" هو المبلور الحقيقي والفعلي لما يعرف اليوم بفلسفة "موت الإنسان"، والمقصود بذلك تحديداً اية الإنسان مفهوماً وقيمة على النحو الذي تبلور في أفق الثقافة الغربية الحديثة والعلوم الإنسانية خاصة، فقد بين في مواضع مختلفة من مؤلفاته وخاصة في كتابه (أركيولوجيا المعرفة) أن العلوم الإنسانية كانت محكومة منذ نشأ ا بفلسفة الأنوار ومختلف تطلعا ا التاريخية التي جعلت من الإنسان (إيديولوجيتها) الكبرى، فضلاً عن كو ا كانت محكومة برهانات ومصالح اجتماعية محددة، الأمر الذي يجردها مما تدعيه من علمية

[12] لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع يمكن العودة لميشال فوكو في كتابه المراقبة والعقاب في ترجمته العربية التي أنجزها الدكتور سالميافوت، إصدار مركز الإنماء القومي، بيروت.

موضوعية وحيادية. فعلم الاجتماع مثلاً كان في أصل نشأته وبواعثه "سلطة معرفية" أرادت الطبقة البرجوازية الصاعدة أن تستخدمها بغاية التحكم في التركيبة الاجتماعية وتثبيتها، كما أن علم النفس قد تم استخدامه وتوظيفه من طرف أرباب المصانع بغاية مضاعفة المردودية الإنتاجية للقطاع العمالي من خلال التحكم في بواعثهم النفسية والسلوكية.

ويتلخص مجمل الرهان الفلسفي لفوكو -كما أفصح عن ذلك مرات عديدة- في "استئصال هذا الإنسان من حيز الثقافة الغربية"، فقد أكد في كتابه "الكلمات والأشياء" أن الإنسان اختراع حديث العهد، وصورة لا يتجاوز عمرها مائتي سنة، إنه مجرد انعطاف في معرفتنا وسيختفي حتماً عندما تتخذ المعرفة شكلاً آخر."[13]

إن "اختفاء الإنسان" عند فوكو يرتبط ارتباطاً قوياً بإبراز فواعل أخرى سواء كانت معرفية أو تاريخية تفوق الدائرة الفردية لوعي الإنسان نفسه وإرادته، وذلك من قبيل سطوة أنظمة المعرفة التي تفرض نفسها على الأفراد والجماعات في حقبة تاريخية معينة، وتحدد تصورا م الخاصة للأشياء والعالم؛ فالنظام التصوري أو ما يسميه فوكو "بالإبستيمي" (Episteme) هو عبارة عن نظرية كبرى يمن في عصر معين وتحدد الكيفية التي يفكر من خلالها البشر... وقد خصص كتابه السالف الذكر لإبراز القطائع الكبرى التي عرفتها الثقافة الغربية، والتي يلخصها بوصفها تحولاً على مستوى النظرية التأويلية للعالم أي لمفهوم الدليل والعلامة والمعنى[14]. وفضلاً عن ذلك هناك عامل آخر يسميه فوكو "إكراه اللغة"، فهو يرى أن اللغة لا تكتسب قيمتها من الدلالات أو الإحالات المباشرة التي تشير إليها، بل من نظام العلاقات العامة التي تنتظمها، والتي هي في حقيقة الأمر سلطة تفوق سلطة

13 انظـر: Foucault, Michel: Les Mots et les choses p.15.

14 يرى فوكو أن عملية التحول في أنظمة المعرفة الغربية ناتج في عمقه الفلسفي عن التحول على مستوى نظريـة التأويـل والدلالة، فقد مثل القرنان السابع عشر ثم الثامن عشر قطيعة مع أنظمة المعرفة القديمة التي كانت تقوم على خاصية المماثلة والمشا ة ضمن علاقة دائرية تكرارية، وذلك لصالح نظام جديد للدلالة يتأسس على معنى التمثل والاكتشـاف الجديـد انطلاقاً من الإمكانيات الذاتية للعقل على النحو الذي وضع أسسه كل من "ديكارت" و"كانط". ثم يخلص إلى القول بأن هنالك علامات تحول جديد منذ أواخر القرن التاسع عشر يعد كلمن فرويد وماركس ونيتشه من أقطابه الرئيسيين. يقول فوكو في (جينيالوجيا) المعرفة: "يبدو لي انطلاقاً من فرويد وماركس ونيتشه سيصبح الدليل مؤذياً خبيثاً وسـيتخلى ع ن طيبته أعني أنه أصبح يظهر نوعاً من سوء النية" أن العلامة لم تعد تحيل مباشرة إلى مدلولا ا لأ ا تحمل أقداراً من التضليل والإخفاء والتورية وسيتخلى الدليل عن طيبته أعني أنه أصبح يظهر نوعاً من سوء النية".

الأفراد. وبموجب ذلك يمكن القول أن اللغة ليس مجرد أداة للتعبير والتواصل، بل هي أولاً وقبل كل شيء نظام عام ومستقل يتكلم من خلاله الأفراد ويحدد تصورا م ورؤاهم للأشياء والعالم بشكل غير واع، وهو ما سبق لفردينون دي سوسير أن ذهب إليه في تحليلاته الألسنية البنيوية. وخلاصة كل ذلك، أن صيحة موت الإله التي جلجل ا نيتشه من قبل ستنتهي إلى ايتها الطبيعية مع فوكو بإعلان موت الإنسان نفسه في حيز الثقافة الغربية.

من البين هنا أن المشروع النقدي عند فوكو على الرغم من قدرته على زعزعة مسلمات وبدهيات العقل الغربي الواثق من نفسه إلى حد الاستعلاء، إلا أنه مشروع يغلب عليه طابع التقويض والهدم أكثر من البناء، وذلك بسبب طبيعته الاحتجاجية التي تكتفي بتقويض القيم والمعاني لصالح الفراغ والعدمية. ومن البين كذلك أن فوكو أراد زعزعة كل بدهيات فكر الحداثة وأسسه على النحو الذي تبلور خلال القرون الثلاثة الأخيرة، وفي مقدمة ذلك مفاهيم الإنسان والعقل والحرية، تلك المفاهيم المحورية والكبرى التي كان يتركز حولها الوعي الغربي الحديث.

ولكنه لم يجد -وهو ينهض بعمله النقدي- أي مرجع يشده غير متاهات الضياع. وسيأخذ ذلك صورة أوضح في مدرسة الاختلاف فيما بعد مع جاك دريدا، الذي أصبحت مهمة الخطاب الفلسفي عنده تقتصر على إفراغ الوجود من كل دواخله وأعماقه بعد تجريده من القيم والمعاني، وذلك بإدماجه في لعبة الاختلاف المطلق حيث تنتفي كل الماهيات والمقابلات.

يمثل الخطاب (الميتافيزيقي) حقلاً تطبيقياً لمشروع دريدا التفكيكي، وذلك بتعقب ما يسكن هذا الخطاب من فجوات وتناقضات ملازمة لحركة مجازاته واستعاراته من أجل تفجيره من الداخل لصالح دوامة من الفراغ المطلق. فالحقيقة وفقاً للمنهج التفكيكي ما هي إلا مجرد فاعلية للدلالة اللغوية، وفنون البلاغة التي لا تربطها أية علاقة بمدلول أصلي، لأنه ما من دلالة عنده إلا وتقضي إلى دلالة أخرى إلى ما لا اية له. وقياساً على النص المكتوب -سواء كان فلسفياً أو أدبياً- الذي ينظر إليه دريدا على أنه شبكة من الاستعارات والبناءات ا ازية التي لا تؤدي إلى مدلول ائي، فإن "نص" الوجود هو نفسه عبارة عن إحالات ومجازات لا تحمل في ذا ا أية دلالة أو قيمة ثابتة و ائية. وتأسيساً على ذلك فإنه لا وجود لمسافة تفصل

بين الفكر والوجود، مثلما لا توجد مسافة تفصل بين الكاتب ونصه، لأن كل ما يوجد في ناية المطاف لعبة متناسلة من تأويلات ليس الكاتب إلا لحظة من لحظا ا، كما لا توجد قراءة نائية للنص لأنه ما من قراءة إلا وتنفتح على قراءة أخرى، وما من تأويل إلا ويؤدي إلى تأويل آخر دون حد أو ناية[15].

وفي محاولة لتجاوز دوامة الفراغ التي وقع فيها الخطاب الفلسفي الغربي في هذا القرن خاصة، انتدب الفيلسوف الألماني يورغن هابرماز نفسه -تواصلاً مع التراث النقدي لمدرسة فرانكفورت- إلى إعادة بناء مشروع الحداثة الغربي وإخراجه من مضايقه واختناقاته، بالاستناد إلى التراث النقدي لفلسفة عصر التنوير في حد ذا ا على النحو الذي بلورته النقدية الكانطية والهيجلية والماركسية خاصة. وينطلق هابرماز من مقولة أن "الحداثة هي مشروع غير مكتمل وناجز"[16]، وذلك ما يجعلها عرضة للمراجعة والتدارك والتجاوز البناء لا الهدمي. ومن المعلوم أن مسار الحداثة من وجهة نظر هابرماز ومدرسة فرنكفورت عامة، يعد ثمرة مشوهة ومناقضة لقيم العقل الغربي الذي بني في أصله على بعد النقد والمراجعة. فقد بين من قبل كل من هوركايمر وأدورنو في أبحاثهما النقدية عن ا تمع الصناعي الغربي في مرحلته المتقدمة أن الضحية الكبرى في هذا ا تمع هو العقل الغربي ذاته، وذلك بحكم طغيان "الثقافة المصنعة" التي تعمل على تخدير الأفكار وإفقادها كل محتوى نقدي وتشيئة الوجود الاجتماعي للأفراد بتحويلهم إلى مجرد أدوات استهلاكية بغاية تثبيت النظام الرأسمالي وإعادة إنتاجه بصورة مستمرة. وقد بين هربورت ماركيوز في دراساته النقدية للنظام الرأسمالي الأمريكي طبيعة الآليات المتحكمة في هذا النظام وانتهى هذا المفكر إلى أن هذا النظام المغلق يعمل على إدماج الأفراد والجماعات في نسقه بصورة قسرية وخفية من خلال:

1- العمل على ترويض مختلف القوى الاجتماعية والسياسية داخل النسق القائم اعتماداً على إشاعة مردودات الوفرة الناتجة عن الضخ الخارجي المتأتي من

---

[15] لمزيد من التفصيل يمكن العودة للكتاب الرئيسي لجاك دريدا الكتابة والاختلاف في نسخته الأصلية الفرنسية أو في ترجمته العربية عن كاظم جهاد دار "توبكال" بالمغرب.

[16] انظر مقدمة كتاب الخطاب الفلسفي للحداثة باللغة الإنجليزية:

Habermas, Jurgen: The Philosophical Discourse of Modernity, Polity Press (UK), p.ix.

"الأطراف". وقد أدى ذلك إلى إعادة تذويب أغلب القوى الاجتماعية وتفسيخها لصالح الطبقة الرأسمالية المهيمنة، بما في ذلك الطبقة العاملة التي لم يعد من طموحا ا ولا من مصلحتها إنجاز التغيير.

2- إدارة الغرائز البشرية وتوجيهها بشكل منهجي ومبرمج لصالح النظام الاستهلاكي للسوق، وبذلك أصبح إنسان الحضارة العصرية مجرد آلة تحت تصرف السوق الاستهلاكية وفي خدمتها بصورة غير واعية، خاصة مع تزايد سطوة وسائل الدعاية والإعلام وتأثيرها. وقد نتج عن ذلك ما يسميه ماركيوز بـ"الإنسان ذي البعد الواحد".

3- تطوير أنظمة دقيقة ومعقدة للرقابة والتوجيه الظاهرة والخفية عبر مد شبكة من المؤسسات البيروقراطية التي تتحكم فيها الدولة بشكل غير مباشر، ومن خلال استخدام الأجهزة التقنية المتطورة، التي وضعت تحت تصرف أجهزة التوجيه والرقابة، الأمر الذي جعل الأفراد يستبطنون هذه السلطات وينصاعون لها بصورة طوعية وغير واعية.

رؤية مغايرة لفكر الحداثة

على الرغم مما أبداه العقل الغربي من قدرة فائقة على نقد مواريثه وتقويم آلياته ومساره الداخلي -هذا النـزوع النقدي يستمد في الحقيقة جذوره من سياق التجربة الداخلية للعقل الغربي نفسه الذي تأسس في بعد من أبعاده الأساسية على قيم النقد والمراجعة، الأمر الذي ليس له ما يضاهيه الآن في أية ثقافة أخرى-، إلا أن هذه النـزعة النقدية ظلت مع ذلك تتحرك بوعي أو بدون وعي-حتى في أشد حالتها جذرية- داخل الحدود العامة لأنظمة المعرفة الغربية وفي إطار منظومتها الخلقية والقيمية الخاصة. ويمكن ملاحظة ذلك في الوجوه الآتية:

1- على مستوى الأرضية الفلسفية بقي فكر الحداثة وما بعد الحداثة منتظماً داخل البناء الصميمي للعقل الغربي. ولذلك فإنّ أقصى ما خلفته تلك المحاولات النقدية بما فيها تلك الأكثر جذرية -مثلما هو الحال مع نيتشه وهايدجر- هو تراث تمردي وعدمي يكتفي بالاحتجاج الفلسفي والهدم دون البناء. ومن ثم فإن هذه النقدية وإن تمكنت من إرباك أساسيات الفكر الغربي والتشكيك في بدهيا ا وكونيتها -وهو أمر على درجة من الأهمية-، إلا أ ا مع ذلك لم تستطع زحزحة

هذه الأساسيات تماماً من مواقعها الراسخة، وفي مقدمة ذلك قيمة العقل الغربي وخاصيته، إذ بقي محافظاً على ثوابته (الإبستمولوجية) والتاريخية التي يمكن كشفها في الأبعاد الآتية:

أ- إنه عقل تجريدي يستمد جذوره التاريخية من المواريث اليونانية التي تم إعادة بنائها وتمثلها في صلب التقليد العقلاني لفلسفة الأنوار. فعلى الرغم من عمليات التعديل الجذري التي خضع لها مسار العقلانية الغربية منذ القرن السابع عشر وخاصة في القرن الثامن عشر، إلا أن هذا التعديل لم يجازف بالبناء الصميمي للعقل الغربي الذي بقي نـزاعاً للتجريد والترميز الرياضي، صحيح أن فلسفة ديكارت وكذا كانط تعد علامات بارزة على القطيعة مع التراث المدرسي خاصة في وجهه الأرسطي، ولكنها في الوقت نفسه لم ترتق إلى القطيعة مع مواريثها اليونانية جملة؛ بل إن عملية تخطي الفكر المدرسي المهيمن في العصور الوسطى كانت تتم بالاستعانة بالتراث اليوناني نفسه الذي تم تفعيله وتنشيطه منذ عصر النهضة. وقد كان من مضاعفات هذا العقل التجريدي وآفاته اختزال الحقيقة في وجهها الصوري المنطقي، واستبعاد مجالات وحقول أخرى من حيز المعرفة الإنسانية، هي بكل تأكيد من صميم الوجود الحي للإنسان، ولا تقل أهمية عن النمط التعقلي الذهني، إن لم تكن أهم وأرحب منه، وذلك من قبيل الحدس والإلهام القلبي والتخيل وغيرها مما جرى وضعه في خانة "الوهم" والمعارف العامية المناقضة للمعرفة العلمية والعقلية اليقينية.

إن العقل في حيز الثقافة الغربية يتحدد بوصفه ذاتاً مخصوصة ومستقلة عن موضوعا ا الخارجية التي يتم تمثلها بصورة إدراكية تجريدية (كما هو الشأن عند ديكارت وهيجل مثلاً)، أو تجريبية رياضية (كما هو الشأن عند لوك وهيوم مثلاً)، وهو بذلك ليس فاعلية إدراكية مخصوصة من بين الأفعال الأخرى التي يأتيها الإنسان بوصفه وجوداً حياً كفعل السمع والقيام والإيمان القلبي وهلم جرا[17]، بل بوصفه كياناً جوهرياً قائماً بذاته.

[17] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994، ص: 146.

ب- إن العقل الغربي عقل وضعي يستبعد العامل الديني والخلقي، وذلك استناداً إلى مرجعية علمانية وضعية ورياضية علمية، حيث أن الوعي الغربي لا يسلم لغير سلطان العقل في مجال يعد حداً من حرية الإنسان وفاعليته. وقد كان من المضاعفات الخطيرة لهذا التوجه أن استقل هذا العقل بذاته ووفق آلياته الداخلية الخاصة بصورة مجردة عن كل غايات إنسانية. فالعقل الذي كان محل إجلال وتقديس من لدن الإنسان الغربي قد تحول مع تقدم العلم والتقنية إلى مجرد "عقل أداتي" -حسب تعبير الفيلسوف الألماني يورغن هابرماز- انحسرت مهمته الأساسية في "ابتداع الأنسقة الشمولية وأدوات السيطرة والإخضاع". وقد بين "هوبركايمر" من قبل كيف أن مشروع الأنوار والحداثة الذي كان في جوهره "تجسيداً لقيم العقل الموضوعي" قد استحال ثمرة مناقضة لمسيرة هذا العقل ومجرد مسوخات وتشوهات.

وفي مواجهة هذه المعضلة يقترح هابرماز وضع آلية ضابطة وموجهة لهذا العقل حتى لا ينحرف عن مبادئه وغاياته الإنسانية، وذلك استناداً للفاعلية النقدية التي تعد عنده من أساسيات العقل الأنواري الغربي، وهو ما عرف عنده بالنظرية التواصلية (communicative action) . ولكن السؤال المطروح هنا هو: إلى أي مدى يمكن التغلب على هذه الصعوبة استناداً إلى التوجيه النقدي؟

من الواضح أن هذه المعالجة على الرغم من وعيها العميق بمآزق العقل الغربي واختناقاته، إلا أ ا ظلت تتحرك داخل ثوابت الوعي الغربي ذاته الذي تعود على إدراج الموضوع الخلقي ضمن مشاغل واهتمامات هذا العقل تواصلاً مع التقليد الفلسفي اليوناني الذي يصنف المبحث الخلقي ضمن دائرة "الحكمة العملية" التي هي بدورها جزء من المبحث الفلسفي النظري، أي: إن هذه المعالجة رغم وعيها العميق بمكامن أزمة الحداثة الغربية ومصادرها، إلا أن إجابتها لم تقدم شيئاً جديداً، مكتفية بالإحالة إلى الأصول والثوابت الأولى.

ولا نحسب هنا أن ما ينقص فكر الحداثة هو تقليد النقد أو ضمور الفاعلية العقلية، وإنما جوهر المعضلة يتمثل في حركة التباعد والمفاصلة الحادة بين العقلي والخلقي، عدا خلقية النفعية. ولا نحسب كذلك أن ما يسمى بالخلقية العقلية أو المدنية أو الطبعية قادر على حل هذه المعضلة. وبعبارة أوضح نقول إ إمكانيات الحل

لا تجد مصدرها في الفلسفة أو في العلم بل في الدين لأنه وحده القادر على مد الإنسان بخلقية ثابتة ومحايدة.

2- يؤسس فكر الحداثة الغربي -على اختلاف توجهاته ومنحدراته- على قيمة أساسية، هي المركزية التي أسبغت على الإنسان في المنظور الغربي. وقد عبر عن هذه المركزية بأشكال مختلفة، منها تأكيد مركزية العقل الإنساني ووحدته بوصفه المصدر الوحيد للتشريع المعرفي أو الخلقي، ومنها كون الإنسان مصدراً وحيداً للفاعلية التاريخية وأداة التحكم في العالم والأشياء؛ فإذا كان إله الكنيسة قادراً وفاعلاً فإن الإنسان الحديث أصبح بإمكانه تجسيد هذه القيم "على سطح الأرض" دونما حاجة إلى قوى غيبية خارجية.

لقد كان من نتائج استبعاد الفكر الكنسي القديم الذي كان يدور حول موضوع "اللاهوت" أن تم وضع الإنسان موضع الإله ذاته، بعد أن أضيفت إليه لاحقاً كل الصفات والخصال التي كانت تحمل على الإله في الفكر الكلامي المسيحي، وبذلك تم وضع "لاهوت الأرض" مقابلاً للاهوت السماء، ومملكة الإنسان في مقابل مملكة الإله. ومن المؤكد هنا أن ما سجله الإنسان الغربي من انتصارات تاريخية وفتوحات فكرية وعلمية جبارة خاصة في القرنين الماضيين قد غذّت في نفسه ووعيه هذا الإحساس المتضخم بالذاتية الإنسانية، مقابل مشاعر التضاؤل والتصاغر التي كانت تستولي عليه. وهكذا فالوعي الغربي لم يكتف بإعادة الاعتبار للإنسان وتخليصه من مختلف إكراهات العصور القديمة، بل أصبح الرهان الأكبر يتمثل في تأليه الإنسان من خلال تفجير قوى الفعل فيه إلى حدودها القصوى، وذلك ما يفسر العلاقة الوثيقة التي تربط بين مفهوم الإنسان، وقيمة القوة في الثقافة الغربية الحديثة. وستقوم فلسفة نيتشه فيما بعد بتلخيص هذه المعاني وتكثيفها من خلال مفهوم "الإنسان الأسمى" الذي هو نوع من التماهي المطلق في قيمة القوة، وتمثل لمعنى الألوهية بداخله (إرادة القوة). فالإنسان الحديث الذي كان يبتغي السيطرة على العالم انطلاقاً من مقدرات القوة في داخله كما ظهر عند ديكارت قد تحول مع نيتشه إلى ذات حالة في القوة المحضة وعارية من كل معان ومضامين خلقية عدا خلقية القوة.

يؤسس هذا المفهوم المركزي للإنسان تصوراً موازياً لعلاقته بالطبيعة ونظام الوجود عامة ويقوم على معنى المخاصمة والتحدي، ويجعل الطبيعة موضوعاً للفعل والتوظيف النفعي على مقتضى أهداف الإنسان وغاياته واستناداً إلى قوة العلم والتقنية. وهذا التصور له جذوره الواضحة في المواريث الإغريقية القديمة التي تصور الإنسان في موقع التحدي للآلهة أو مخادعتها، وكذلك في موقع المصارعة للطبيعة ومناكفتها، وهذه الصورة التي تجليها الأساطير الإغريقية القديمة حيث يتحايل "برومثيوس" على الآلهة لاختطاف نار الحكمة من بين أيديها، وينتصب "فاوست" متسمراً على صخرته الصلبة من فوق الهضاب الشاهقة لتحدي الآلهة، ويقف "سيزيف" متحدياً قسر الطبيعة من خلال حركته العابثة التي لا تكلف عن معاودة إلقاء حجره إلى قمة الجبل دون كلل أو توقف.

إن الإنسان الغربي لم يعد في موقع المتذوق أو المعبد للطبيعة، بل أصبح في موقع الفاعل المتسلح بقوة العلم، وهو المعنى الذي سبق لديكارت أن عبر عنه بصورة واضحة في مقولته الشهيرة التي ضمنها كتابه التأملات: "أريد أن أجعل من الإنسان سيد الطبيعة ومالكاً لها". وعلى الرغم مما يحمله هذا التصور الجديد من مناح إيجابية كان من نتائجها ما شهدته الحضارة المعاصرة من ثورات هائلة على مستوى المكتشفات والفتوحات العلمية الجبارة وقدرة الإنسان على "التحكم" في مجريات الطبيعة بعدما كانت موضوعاً ملغزاً ومليئاً بالأسرار والأرواح الخفية التي لا يمكن التغلب عليها إلا بضروب من السحر والتنجيم، إلا أن ما لا يمكن إغفاله أو إخفاؤه في الوقت نفسه هو أن هذا التصور الصراعي لعلاقة الإنسان بالطبيعة أو بنظام الوجود عامة قد كانت له عواقبه الوخيمة التي لم يكن من اليسير تداركها على مستوى الحضارة المعاصرة خاصة في مرحلتها المتقدمة. فقد أصبح العلم في خدمة التقنية إلى حد التماهي التام معها تقريباً، وأصبحت هذه الأخيرة مجردة من كل ضابط خلقي ومعنوي، عدا قيمة القوة والسيطرة بلا حدود؛ وبذلك انفردت التقنية العلمية بمعقوليتها الخاصة القائمة على قيم القوة والسيطرة، وتحول الإنسان الغربي هو ذاته إلى مجرد حلقة في رهان القوة، ولم تعد له القدرة على التحكم فيها أو ضبطها. وهذه الظاهرة تمثل ما أسماه الفيلسوف الألماني هايدجر انقلاب التقنية على الإنسان بعد أن أصبحت المعرفة خادمة لقيم السيطرة من أجل السيطرة لا غير.

فالحضارة الغربية التي بنيت في أساسها على الاحتفاء الباهر بالإنسان وإحلال ملكاته الطبيعية والعقلية، قد انتهت من مرحلتها المتقدمة مع سيطرة الآلة إلى سحق هذا الإنسان تحت وطأة النسق الإنتاجي المركب والمعقد، وتحويله إلى مجرد قطعة إنتاجية في خدمة جودة نجاعة التقنية واستمرارية النسق القائم، ولم يكن المشهد البائس لنموذج الإنسان الذي يعتصره النسق الآلي في الغربية؛ ولم يكن تكديس ترسانة التسلح بصورة متصاعدة وتوازنات الرعب وتلويث البيئة وتخريبها إلا الوجه الأجلى لما ذكرنا، ذلك أن رهان القوة الذي كان مدفوعاً في البداية نحو الطبيعة قد ارتد على الإنسان نفسه في صورة حروب مدمرة وضروب مختلفة من القهر والاستعلاء. وتعد مشاهد التوسع الاستعماري والتمييز العنصري وإخضاع القوي للضعيف الوجه الأبرز لهذا المسار من التطور بعدما تحول العالم في سلم التطور المتصاعد على مستوى التراكم المادي والاستهلاكي إلى ساحة صراع لا حدود أو حواجز لها. ولم يعد بمقدور الأخلاق الإنسانية الطبيعة سواء ضمن صورها المثالية أو حتى المادية أن تضبط مسلكية الإنسان الذي تحول إلى ما يشبه الوحش الكاسر الذي يريد أن يستحوذ على كل شيء ويوظف كل شيء لإثبات قيم التفوق والسيطرة.

3- الربط التلازمي بين الحداثة وبين النموذج الثقافي الغربي، وتتأسس عملية الربط هذه بصورة نمطية وخطية سواء كان الأمر بالنسبة لمشروع الحداثة الذي غالباً ما يتم قياسه على التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية ومسارا ا، أو بالنسبة لأرضيتها الثقافية التي غالبا ما يتم اختزالها في العقلانية الغربية. ومؤدى هذه الرؤية أن تحقيق الحداثة على مستوى المعمورة يقتضي "تصدير" النموذج الغربي بمختلف مكوناته الثقافية وخبراته التاريخية.

ويقدم (السوسيولوجي) الألماني "ماكس فيبر" مثالاً شاهداً على ما ذكرنا، حيث بين في سياق تحليله لنشأة ا تمع الغربي الحديث وصيرورته أن هناك علاقة غير عرضية بين ظهور هذه الحداثة وبين تشكل العقلانية الغربية في صور ا العلمانية أو ما يسميه "الثقافة الدنيوية الجديدة التي جاءت على أنقاض الفكر الديني القديم". وعلى الرغم من أن هذه العقلانية هي غربية المنشأ والمنحى عنده إلا أنه مع ذلك ينتهي إلى نـ ـزعها من أرضيتها الداخلية ليعرضها بوصفها نموذجاً كونياً يمثل "مصير

العالم" من منطلق أن نمو ا تمعات وتطورها يرتبط بتجسيد مرتكزات التحديث وقيمه، سواء كان ذلك على مستوى الاقتصاد بظهور النظام الرأسمالي الذي يمثل قمة المعقولية الاقتصادية، أو على المستوى السياسي بظهور نمط الدولة الحديثة في صيغتها الغربية وذلك بظهور النظام البيروقراطي العقلاني الذي يمثل عنده قمة المعقولية السياسية.

ولم تكن صيحة الباحث الأمريكي فوكوياما التي بشر فيها "بنهاية التاريخ" بعد أن يدرك ذاتيته المطلقة مجدداً في صورة النظام الليبرالي الرأسمالي على أساس أنه النموذج الممكن والوحيد أمام الإنسانية بعد سقوط الخصم الشيوعي، لم تكن هذه الصيحة في حقيقة الأمر سوى دفعاً لهذه الرؤية التي عبر عنها ماكس فيبر - والمنحدرة في جوهرها من التراث "الهيجلي" والعقلانية الغربية الحديثة- إلى حدودها القصوى، وهي رؤية ما زالت لها ظلالها الواضحة والشاخصة في الأوساط العلمية والأكاديمية والسياسية الغربية. ويكفي أن نستحضر هنا نظريات التحديث والتنمية الخاصة بـ"العالم الثالث" التي يتم تلخيصها عادة في نمط من تحديث الشكل والمظهر عبر تكوين طاقم من الإطار الإداري والبيروقراطي لاستنساخ النموذج التحديثي في شكله التصنيعي الغربي، حتى تكون الدول المسماة "بدول العالم الثالث" و "الدول السائرة في طريق النمو" منتظمة السير ضمن خط "العالم الأول" الذي كان لها السبق في "اكتشاف" قيم المدنية والحداثة وتجسيدها بصورة مطلقة؛ وكلمة "طريق النمو" و "العالم الثالث" تحمل في ذا ا الدلالة الكافية على هذه النمطية والخطية.

والمنحى نفسه تقريباً -وإن بصورة مضمرة- نجده عند الفيلسوف هابرماز. فعلى الرغم من تأكيده المتكرر أن "الحداثة هي مشروع غير مكتمل وغير ناجز"[18]، الأمر الذي يجعلها أكثر انفتاحاً على إمكانيات تاريخية متعددة، إلا أن هذه الإمكانيات التي يتحدث عنها، تبقى حبيسة دائرة المركزية الغربية وهذا الأمر يمكن أن نستشفه من خلال تكوين مشهد مركب لأعمال هابرماز منذ مؤلفه الأول "العلم والتقنية إيديولوجياً" إلى كتابه الأخير | "الخطاب الفلسفي للحداثة". ولذلك كان المشروع النقدي الذي لازم الحياة الفكرية لهذا الفيلسوف محاولة لتجديد تجربة

---

[18] يورغن هابرماز: الخطاب الفلسفي للحداثة، مرجع سابق.

الحداثة الغربية، ومحاولة ضخها بمقومات الاستمرارية بتخليصها من مخانقها أكثر من أن يكون تجاوزاً جدياً لها، ومن هنا يمكننا أن نفهم كيف أن النـزعة النقدية التي رسختها مدرسة فرانكفورت -التي يعد هابرماز من أهم أعلامها ومجدديها- ظلت تحاكم العقل الغربي في مختلف حقوله وإنتاجاته من خلال الدفاع عن هذا العقل ذاته وبالرجوع إلى تقاليده المتولدة عن عصر الأنوار حيث تعد الحداثة في مرحلتها المتقدمة "ثمرة مشوهة ومناقضة لمسيرة العقل الغربي الذي بنى في أساسه على مفهوم النقد".

فإذا ما سلمنا هنا بأن الحداثة هي مشروع غير مكتمل وغير ناجز فإنه يصبح من الشروط اللازمة لهذه الدعوى القول بتعدد وجوه الحداثة ومسارا ا بحسب تعدد الخبرة التاريخية والمواريث الثقافية والرمزية للشعوب. وإذا ما أبرزت التجربة الراهنة للحداثة الغربية نوعاً من التساوق والتداخل مع ولادة العقلانية الجديدة التي تلازمت تاريخياً مع النـزعة العلمانية، فإن ذلك ليس مدعاة للقول بوجود عقلانية كونية جامعة تجسدها العقلانية الغربية، أو بوجود نمط واحد للعقل على الجميع أن يتمثلوا معاييره وينضبطوا لأنظمته، بل هناك إمكانية للتعدد في "العقلانيات" بحسب تعدد ثقافات الشعوب وأنظمتها التصورية الخاصة، وبحسب تنوع خبرا ا التاريخية. وإذا كانت الصيرورة الداخلية الثقافة الغربية قد أنتجت نمطاً معيناً من العقلانية، فإن ذلك لا يعدو أن يكون سوى وجه من وجوه "العقلانية الإنسانية" التي لا يمكن ضبطها وتنميطها في مشهد واحد. ففي مقابل المصادرة على وجود عقلانية واحدة، فإننا نقول بوجود عقلانيات متعددة، ولا مجال للمفاضلة بين هذه العقلانيات على المستوى المعياري إلا بمقدار ما تسجله من منافع على مستوى "الأسرة الإنسانية".

وإذا كانت الحداثة الغربية قد تقاطعت وتعاضدت مع مسار العلمنة وتقليص الحضور الديني في مختلف أنشطة الإنسان الغربي ومشاغله، فإن ذلك لا يشهد لوجود قانون حتمي وكوني لا مهرب منه، بقدر ما يشهد على وجود تجربة لها ملابسا ا وآليا ا وظروفها الخاصة. وبذلك ينفسح ا ال أمام إمكانية الحديث عن عقلانية غير العقلانية الغربية، وعن حداثة غير علمانية أو مخاصمة للدين ضرورة إذا كان هذا الدين على درجة من الانفتاح والمرونة بما يؤهل أصحابه للمشاركة في العالم، والتحكم في معطياته انطلاقاً من موجهاته الخلقية والروحية ومبادئه الملهمة،

أي: إذا كان هذا الدين أداة دافعة للحيوية واليقظة الفكرية والحضور في "هذا العالم"، لا اغتراب في "العالم الآخر"، وإذا كان سلطة هداية وتوجيه لا سلطة حجز ومنع، مثلما كان الأمر بالنسبة للديانة المسيحية الكنسية. ونحسب أن الإسلام هنا بخصائصه الإنسانية والخلقية وطبيعته الانفتاحية والمرنة يمتلك القدرة الكافية على بلورة تجربته الخاصة في "العقلنة" والحداثة، بل وتصويب وجهة الحضارة الإنسانية بمدها بقيم خلقية وروحية هي في أمس الحاجة إليها.

4- النظرة الخطية والمركزية للفكر وللتاريخ وهو نظرة تماهي غالباً بين التجربة الغربية -على مستوى المعرفة وعلى مستوى الواقع التاريخي- والتجربة الإنسانية الكونية، حيث يكون مسار التاريخ الكوني ضرباً من التحقق المسترسل والمتواصل للمعقولية الغربية لكو ا أكثر لحظات المعرفة والحضارة تطوراً و "تقدما". وعلى الرغم من أن مقولة التقدم قد أصبحت عرضة للنقض والمراجعة سواء من داخل الفلسفة أو العلوم الإنسانية -وخاصة (الأنتربولوجيا) الثقافية- التي لم تكتف بإعادة الاعتبار لثقافة ا تمعات البدائية ونـزع طابع الاعتباطية عنها من خلال تأكيدها على ما ينتظمها من نظام ترميز وإحالات مركبة ومعقدة بل عملت على إرباك النظرة المركزية والاستعلائية للمجتمعات الغربية إلى نفسها؛ على الرغم ن كل ذلك فإن النظرة التي ما زالت مهيمنة على الوعي الغربي -بما في ذلك داخل الوسط التعليمي والأكاديمي- مشبعة بنـزوعات التفوق والمركزة. ويكفي للتدليل على ما ذهبنا إليه رصد النظرة الغربية لتاريخ المعرفة عامة، وبصورة خاصة على مستوى نشأة الفكر الفلسفي وتاريخه الذي يتم تركيزه وتكثيفه في المرحلة اليونانية بوصفها "لحظة المعجزة" الأولى، ومرحلة النهضة العقلية الغربية التي تعد "لحظة المعجزة الثانية". أما المراحل التي تتلمذ فيها فلاسفة اليونان -مثل أفلاطون- على الحضارة المصرية القديمة وثقافات الشرق المشبعة بالمواريث الدينية الإبراهيمية فلا يذكر لها أثر إلا في معرض التأريخ للحياة الشخصية لأفلاطون. وحتى التيار النقدي داخل تاريخ الفلسفة الذي شكك في ادعاءات هذه المعجزة، فإن أقصى ما فعله هو إعادة الاعتبار لفلاسفة السفسطة أمثال "بروتاجوراس" و"جورجياس" و"كاليكلاس" أو فلاسفة الطبيعة أمثال "طاليس" و "انكسمندر" وغيرهم؛ أما قبل هؤلاء فلا يوجد إلا الفراغ المطلق. وما بين المعجزة الأولى والمعجزة الثانية فإن

أقصى ما يعترف به من فضل للثقافات الأخرى لا يتجاوز في أحسن الحالات حفظ التراث اليوناني أو نقله و ذيبه. ومن المؤكد هنا أن هذه الرؤية تعكس نــزعة خطية ومركزية لتاريخ المعرفة والحضارة، وبذلك يغدو اكتساب "الحداثة" وقيم "العقلانية" و "العلمية" و "التمدن"... مروراً لازماً وضرورياً عبر البوابة الغربية، ويغدو الهم الغالب على الوعي الغربي يتمثل في البحث عن كيفيات ومسالك لتصدير النموذج الثقافي الحضاري الغربي للشعوب "الأقل تحضراً". ولم تكن الشعارات والعناوين التي توارت خلفها موجبات الاجتياح الاستعماري الغربي إلا المثال الساطع على ما ذكرنا.

إن هذه الصورة التي رسمناها لا تقدم شاهداً كاشفاً لكل مساحات الفضاء الفكري والقيمي الغربي ومكوناته بقدر ما تعكس الوجه الأكثر بروزاً وشيوعاً فيه. وهذا يعني أننا لا ننفي وجود قوى مغايرة –داخل المؤسسة الأكاديمية العلمية وحتى داخل قطاع من النخبة السياسية والإعلامية- رافضة لهذه الصورة النمطية، ولكنها تظل أصواتاً مبحوحة وضعيفة الحضور قياساً مع الرؤية المهيمنة والمتجذرة داخل المؤسسة الرسمية الكبرى[19].

[19] مما يجدر ملاحظته هنا أن الرؤية النقدية لفلسفة الحداثة والأنوار ظلت تراوح بين الجذرية التامة التي تريد اقتلاع كل أسانيد ومرتكزات الوعي الغربي على النحو الذي تشكل خلال القرون الثلاثة الأخيرة فلم تجد أمامها غير المتاهــات والفــراغ. ويقدم فكر نيتشه وهايدجر ووجودية سارتر والبيركامو وتفكيكية فوكو وجاك دريدا مثالاً حياً على ذلك، وبين نــزعة بنائية تتخذ من النقد والمراجعة وسيلة لإعادة تركيب المفاهيم الكبرى الناظمة لحقل الثقافة الغربية انطلاقاً مــن التــراث الفكري للحداثة نفسها ولذلك فإ ا لم تفعل سوى تثبيت الأسس الأولى ومزيد ترسيخها أي ظلت تتحرك في اية الأمر داخل حدود ما تسمح به أنظمة المعرفة، والقيم الغربية ويقدم رموز مدرسة فرانكفورت مثالاً على ما ذكرنا.

إصلاح الفكر الإسلامي:
مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر

المؤلف: **الدكتور طه جابر العلواني.**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**

الطبعة: الرابعة، 1415هـ / 1995م (198صفحة).

إبراهيم محمد زين*

موقع الكتاب:

لا شك أن مجرد الكتابة عن نص مثل كتاب إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر تقتضي خبرة واسعة فيما أسماه د. طه جابر العلواني "فكر الحركة وحركة الفكر". وليس ذلك فحسب، لأن نص الكتاب يعد نصاً مفتوحاً دخل في جملته الأولى في تناص حيوي مع سيرة التجديد الفكري والشهود الحضاري، وبنى نسقه الأساس على مقولات التجديد والاستيعاب والتجاوز للتراث الإسلامي والانفتاح الواعي على تراث الإنسانية لأداء مهمة الشهود الحضاري والإنقاذ. إذا كان ذلك هو موقع الكتاب من حركة الفكر الإسلامي المعاصر فالكتابة عنه تمثل قولاً ثقيلاً لا طائل لأي قلم كائناً ما كان أن يحمل هم التعريف به. وإذا كانت مراجعات الكتب قد قصد منها تقديم قراءة للكتاب قيد المراجعة وإدراجه في خريطة التأليف ونسق صناعة الكتابة في موضوع ما، فإن هذا السفر الذي نراجعه لا يحتويه هذا الباب ونرى انه من بلادة الطبع واستحكام العادة أن نكتب مجرد مراجعة له، فالمراجعة أمر يقصر عن هم الكتاب

* دكتوراه في مقارنة الأديان م جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، 1989م، رئيس قسم معارف الوحي والتراث بالجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا.

ويدخل المراجع ف يوهم يتناسل لينتج جملة من الحواشي التي تتطفل على متن النص ولا تقد جملة مفيدة في فهمه وإدراك كنهه. إن صح ما قلناه آنفاً في شأن الكتاب قيد المراجعة فيكون صدق هذه المراجعة مساعدة القارئ الكريم في فهم وقع هذا السفر على واحد ممن شملهم كتاب إصلاح الفكر الإسلامي بخطابه الأساس وقضى عليهم بفهم موقعهم من قضية إسلامية المعرفة. وعلى هذا الأساس تكون المراجعة محاولة لاكتشاف الذات وموقع القارئ من شبكة نظم الخطاب، فالقراءة تتحول إلى توطين للنفس على إدراك مهمتها وموقعها من نص المنظومة الفكرية التي يطرحها النص.

والقراءة لهذا النص ليست قراءة محايدة وإنما هي قراءة من موقع. كما أن صاحب النص الأساس قد اختار موقعه من قضية إصلاح الفكر الإسلامي بحصافة ودقة، واختار لنفسه "ثغرة" أجل وأهم وأخطر وأعم مما سواها، وتبنى في ذلك ج اللبنة التي تأتي لتكمل لا لتهدم كل شيء. فإن كانت الثغرة الفكرية التي نذر المعهد العالمي للفكر الإسلامي نفسه للمرابطة فيها، ولئن صار مستقراً في أذهان الكافة من المتشغلين بالعمل الإسلامي نفسه للمرابطة فيها، ولئن صار مستقراً في أذهان الكافة من المشتغلين بالعمل الإسلامي بأن الأزمة التي تعاني منها الأمة إنما هي في جوهرها "أزمة فكرية"، فيصير أمر الوقوف على الثغرة الفكرية أمراً جوهرياً في مشروع الشهود الحضاري والقيام بواجبات الرسالة الخاتمة تجاه البشرية جمعاء.

لا بد من الإشارة إلى أن هذا الكتاب قد صدر في طبعته الأولى بعنوان "إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات-ورقة عمل"، وكان في هيئته الأولى مثلاً لحصاد العلم الدؤوب في مجال استكمال القواعد الفكرية لقضية إسلامية المعرفة والانتقال ا من مستوى المبادئ والخطة العامة إلى اجتهاد يعمق مرتكزا ا الأساسية ويبلور "التيار" الفكري الذي تسعى لتخريجه. قد يرى بعضهم الكتاب في صياغته الأخيرة إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر نقلة نوعية لفكرة إسلامية المعرفة وتجاوزاً خلاقاً لمرحلة الشعار إلى مرحلة البناء الفكري المقعد والراسخ. قد تصح كل هذه لملاحظات في شأن المقارنة بين النصين، لكن الذي يهمنا من موقع قراءة النص الأخير للكتاب هو الصياغة الأخيرة

هي التي حولت "ورقة العمل" إلى نظام معقد في مبناه الفكري ميسر في صياغته اللفظية. ولا شك أن الكاتب قد امتلك ناصية آليات معالجة الخطاب، وحول تلك "الورقة" إلى شبكة من المفاهيم الموجبة والمثقلة بجولات فكرية تمثل في خلاصتها مئات من المداخلات والمقاربات والمقارنات، التي استطاع الكاتب من موقعه أن يتجاوزها إلى رحم دلالي فياض يصل بينها وينفصل عنها ويضعها ضمن منظومة فكرية تمتلك جاً قوياً في الاستيعاب والتجاوز.

لقد سكت النص الأول (ورقة العمل) عن هذا العمق المنهجي القديم ولم يصرح به وإن كان من الممكن قراءته في كليات ذلك النص، ولكنه في النص الأخير (مدخل إلى نظم الخطاب...) قد صرح بذلك المنهج وجعل هذه القراءة المنهجية مفتاحاً لفهم النص، لكنه أيضاً قد سكت عن موقع صاحب النص. وفي هذه المرة صار ما سكت عنه موضعاً خلاقاً ومثيراً لكثير من التساؤلات الحكيمة والمدهشة في فهم تيار إسلامية المعرفة ومآلات التحول فيه، على مستوى الوعي والقيادة المؤسسية.

القضايا الرئيسة:

بكثير من التبسيط المفيد يمكننا القول إن الكتاب قد تناول هم إصلاح مناهج الفكر الإسلامي، لكن المقدمة اللازمة لهذا الإصلاح قائمة على أساس تشخيص أزمة الأمة وأزمة العقل المسلم على أ ا "أزمة فكرية" في المقام الأول. وهاتان المقولتان هما إعادة صياغة للنشرة الأولى للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ضمن ما عرف باسم سلسلة إسلامية المعرفة: "إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل". وعلى الرغم مما قيل من أن هذا الكتاب إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب... هو الحلقة الثانية للدراسة الأولى التي صدرت تحت عنوان أبعاد غائبة عن الخطاب الإسلامي، إلا أنني أرى أن التناص الحقيقي هو بين هذا الكتاب وبين كتاب "إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل"، ذلك لأن كليهما حاول علاج إشكالية "الأزمة الفكرية". وهناك محاولة واضحة في كتاب إصلاح الفكر الإسلامي لتجديد الطرح والاجتهاد في خطة العلم؛ وربما ما لم يصرح به هو أمر تعميق المبادئ ومحاولة تجاوز منطق الثنائيات الظاهري الذي تبدى في الطرح التوحيدي

الأول لتلك المبادئ في أول أمرها. إذ يمكننا القول أن القضية الأساسية "والثغرة" التي يرى الكاتب أنه ينطلق منها تبدو في محاولة تجاوز مرحلة "إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل" والعمل على فتح الأطر الفكرية وتوسيع المشروع ليسع الهم الإنساني العام، لا ليقف عند تحليل أزمة الأمة وفهمها، وإنما ليؤسس بعمق لمنهجية القرآن المعرفية التي حملتها إلينا الرسالة الخاتمة.

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام أساسية وكل واحد منها يمهد للذي يليه بطريقة منطقية. وهذه الأقسام الثلاثة تعالج قضية الأزمة الفكرية ليس من باب كو ا جزءاً من إشكالية النهضة، ولكن بحسبا ا محاولة لإصلاح مناهج الفكر عن طريق بيان منهجية القرآن المعرفية، والوعي بالدور الرسالي للأمة الخاتمة التي تمتلك مشروعاً فكرياً إنسانياً يسعى للجمع بين القراءتين ولرد القداسة إلى الوجود الإنساني ليحقق معنى الشهود الحضاري لا يمكن حصرهما في إشكالية النهضة، فالهم المطروح هنا هم كوني يسعى للإجابة عن الأسئلة الكلية، ويعمل على ربط عالم الشهادة بعالم الغيب في نظرة توحيدية تتجاوز الثنائيات المتنافية وتحكمات مشاريع النهضة. ولذلك فإن أي محاولة لفهم مصطلح "الإصلاح" ضمن سياق إشكالية النهضة يعوق كثيراً فهم فحوى خطاب إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب. فإن كان ذلك كذلك فإننا نرى أهمية مواجهة نص الكتاب والدخول إلى عالمه دون أي مقاربات أو مقارنات منهجية، فإن كان لا بد من ذلك فيمكن النظر إليها ضمن "سلسلة إسلامية المعرفة" التي يصدرها المعهد، وكذلك ضمن المقدمات التي درج د. طه جابر العلواني على كتابتها لإصدارات المعهد، والتي تمثل في مجملها السياق الفكري الذي يتحرك هذا النص في فضائه.

القسم الأول من الكتاب اختير له أن يعالج "أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر ودوافع الأزمة وعقلية التأزيم"، وهو ينقسم بدوره إلى جزئين أساسيين "أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر" و "عقلية التأزيم وتوالد الأزمة". فالجزء الأول يسعى لفهم آليات خطاب المشروع الإسلامي وكيف أ ا أخفقت في تشخيص أزمة الأمة ووقعت أسيرة إما للمبالغة في الاهتمام بحفظ العقيدة دون الوعي بأهمية تحويل العقيدة إلى قاعدة فكرية ومعرفية، أو الخوض في غمار العمل السياسي بسبب

الإحساس بالضعف أمام الحضارة الغربية الوافدة التي انقسمت الأمة حيالها إلى فريقين: "فريق المبهورين بالثقافة الغازية" الذي استلب واندمج بكليته فيها ودعا إلى التخلي عن الإسلام وتراثه والمناداة إلى بناء مجتمع مدني بعيداً عن الإسلام وشرعته. أما الفريق الثاني فرأى أن الحل في العودة إلى الإسلام، وهذا الفريق منقسم على نفسه بين من يحصر مرض الأمة وداءها العضال في تشويه العقيدة والانشغال بالبدع، ومن يرى أن أساس الآفة هو توقف حركة الجهاد والاجتهاد العقلي منذ القرن الرابع الهجري، ولذلك انحصر الخطاب الإسلامي إما في محاولات الإصلاح التربوي والاجتماعي والسياسي عن طريق تنقية العقيدة من شوائب البدع، أو مناجزة الدولة القومية والسعي لتقويض أسس قو ا المادية. يرى د. طه جابر أن خطاب مشروع الإصلاح الإسلامي بشقيه قد أخطأ الرمية وحوم حول الغرض ولم يصبه وجعل مظاهر الأزمة أسباباً، لذلك فقد ابتكر من الحلول ما لا صلة له بواقع الأمر حيث إن الأزمة كامنة في فكر الأمة في المقام الأول، ذلك الفكر الذي تقاعس عن ممارسة التغيير وفق السنن الربانية الثابتة ﴿إِن اللَه لَا يغَير مَا ِبقَومٍ حَتى يغَيروا مَا ِبأَنفُسِهِم﴾ (الرعد: 11). إذاً هذا الخلط بين العقيدة والفكر يضاف إليه تطرف آخر في الادعاء بأن المعرفة لا دين لها أو الوقوع أسارى لمقولة عالمية الثقافة الغربية المعاصرة. كل ذلك لا شك أفضى إلى خروج العقل المسلم من دائرة الصراع الحقيقي وأفسح ا ال لطغيان المشروع التغريبي الذي سعى جاهداً إلى ملء الفراغ الفكري. وأكد بالتالي على صحة أمر أن جوهر الأزمة إنما هو فكري.

أما الجزء الثاني من القسم الأول فهو محاولة لفهم عقلية التأزيم وتفكيكها من خلال دورات الفكر الإسلامي التي ابتكرت حلولاً ناجعة لمواجهة مشكلا م، لكن عقلية التأزيم قد جعلت تلك الحلول معاقل للتأزيم كما حدث في أمر حركة جمع السنة النبوية المطهرة أو علم الكلام أو تدوين الفقه أو التصوف، وكيف أن عقلية التأزيم قد أحالت ذلك الجهد العظيم في التدوين عن طريق الفهم التجزيئي إلى قضايا التعارض بين السنة والقرآن، أو بين السنة والسنة، أو بين السنة ومصالح العباد، ثم استدار النقاش إلى مجادلة عقيمة حول حجية السنة، بينما الأمر في أساسه كان يمكن أن يفهم وفق نسق كلي، وضمن منهجية القرآن المعرفية التي ترى في

السنة منهجاً واقعياً في تنـزيل أحكام الوحي الأعلى في حياة الناس. هذا المنهج هو الذي يعطي السنة معناها وأهميتها ف يضبط حركة تفاعل الوحي مع الواقع. لكن عقلية التأزيم قد أخرجت تلك الجهود العميقة في مجال السنة أو علم الكلام أو الفقه أو التصوف من مجالها الطبيعي وجعلت فيها أسباب أزمة الأمة الفكرية.

أما القسم الثاني من الكتاب الذي جاء تحت عنوان "حل الأزمة في إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة" فيمثل الإجابة على سؤال "كيف يمكن صياغة المشروع الإسلامي في ضوء إسلامية المعرفة؟" فإن كان القسم الأول قد عني بأمر إثبات الحاجة إلى إسلامية المعرفة فإن القسم الثاني من الكتاب قد سعى لبيان ذلك "التصور التوحيدي القويم المستمد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وتدبر سنن الكون وقوانين الوجود والمدرك لوحدة الحق وحدة الخلق، وقواعد التسخير وشروط التمكين والاستخلاف". ولا شك أن هذا القسم من الكتاب يعد محاولة جريئة في بلورة "إسلامية المعرفة" وتقديم اجتهاد جديد في بيان تفاصيل خطة العمل وتجاوز عموميات المبادئ التي تأسس عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

لقد حاول الكاتب توضيح موقع "إسلامية المعرفة" من حركات الإصلاح ودورات التجديد التي مر ا الفكر الإسلامي عبر التاريخ، وتأكيد أن "إسلامية المعرفة" هي حَلْقة من تلك السلسلة الشريفة، ثم أتى لبيان موقع الكتاب من "سلسلة إسلامية المعرفة" نفسها، وكيف أن هذه الصياغة الجديدة قد أسهمت في بلورة "منظومة القيم الحاكمة"، وبيان رابط المفاهيم بين "جدلية الغيب والطبيعة والإنسان"؛ ورابط هذه المفاهيم في غاية الأهمية في تحديد فهم العلاقة بين المطلق والنسبي، هذا الفهم الذي على أساسه يتم بناء النظام المعرفي السليم. ثم انتقل لتوضيح الهدف الأساس لإسلامية المعرفة الذي يتلخص في "إيجاد العقل المسلم المستنير القادر على ممارسة دوره في الجهاد والتجديد والعمران الإنساني لتأهيل المسلم لدور الاستخلاف والقيام بحق التسخير"، ثم سعى المؤلف لبيان السبل التي تتخذ للوصول لذلك الهدف والمحاور التي تتفرغ عن تلك السبل. والذي يهمنا هنا أن المؤلف قد دعا إلى أهمية إعادة بناء منظومة الفكر لدى المسلمين انطلاقاً من القرآن بمنهجية القرآن المعرفية ومن السنة بوصفها منهج تنـزيل قيم الوحي الأعلى

في الواقع، ومن الكون بوصفه المصدر الآخر للمعرفة مع الوحي. وانطلاقاً من الصلة التي بينها المؤلف بين أجزاء المنظومة الفكرية ومصادرها -آنفة الذكر- يرى أهمية بناء نسق معرفي وثقافي شامل يتمثل المعاني والمصادر بالنسب التي ذكرها سابقاً. ثم يتوسع فيما بعد في بيان المحاور التي تشتق من ذلك الموقف المنهجي الشامل. وبكثير من الاختزال يمكننا القول: إن هذه "المنهجية" قد عبر عنها بمقولة "الجمع بين القراءتين" التي على أساسها اقتضى الأمر أن تكون قواعد الإنتاج المعرفي قائمة على الدعائم الآتية:

أولاً: إعادة فحص قواعد المنهجية الإسلامية وبنائها.

ثانياً: بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم.

رابعاً: بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة.

خامساً: إعادة دراسة تراثنا الإسلامي وفهمه.

سادساً وأخيراً: بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر.

إن هذا القسم من الكتاب يمثل -كما قدمت- أبعاد تلك "البلورة" المنهجية لفكرة "إسلامية المعرفة" بعد مضي عشر سنوات على تأسس المعهد، وهي بلورة قد اقتضت لغة جديدة وحقولاً معرفية أكثر تحديداً وعمقاً، واقتضت كذلك مواجهات فكرية وجدالاً منهجياً مع المشروعات الفكرية الأخرى التي تسعى إلى تحقيق هم النهضة في العالم الإسلامي، أو اتخاذ موقف الشهود الحضاري الذي هو أوسع وأشمل من هموم النهضة الجزئية. وعلى الرغم من الصيغة المنهجية لتجريدية التي بدت في ثنايا هذا القسم من الكتاب إلاّ أنه قد ختم بجملة تدابير عملية لتحويل تلك الرؤية المعرفية إلى واقع عملي انطلاقاً من موقف "فكر الحركة وحركة الفكر".

أما القسم الثالث والأخير من الكتاب فقد خصص لموضوع في غاية الأهمية وهو تحليل محتوى "الخِطاب والمخاطَب"، وقد قَسمه إلى جزأين: الأول عني ببيان "مواصفات وأنواع المخاطب" والثاني بتوضيح ما يمكن أن يقع من "عقبات ومعوقات" أمام هذا المشروع الحيوي. ولا شك أن هذا القسم الثالث هو محاولة فهم لفئات المخاطبين ـذا المشروع الفكري وإيجاد الآليات المناسبة لبيان وتعميق خطاب إسلامية المعرفة وتعميقه لديهم. وعلى الرغم من أن هذا القسم قد عولج

بصورة واقعية وقد بني كذلك على "فقه الميدان"، إلاّ أن صوت المؤلف فيه قد ارتفع كثيراً في بعض المواضع وتقول باسم أولئك المخاطبين كما توهم هو موقعهم من إسلامية المعرفة. لكننا نقول على سبيل الإجمال أن المسح الذي قده المؤلف لفئات المخاطبين فيه دقة قلما تجدها فيما سوى هذا السفر في التعامل مع المخاطبين ومحاولة تفهم مواقعهم. وأخيراً لا شك أن العقبات التي ذكرها الكاتب من أخطر ما يمكن أن يواجه مشروعاً وليداً ليبتغي الريادة مثل مشروع إسلامية المعرفة، فمستوى الوعي بالعقبات والمعوقات يدل على درجة عالية من ممارسة النقد الذاتي والقابلية للتعلم من التجربة والخطأ.

وقد ختم الكاتب أطروحته الأساسية بالحديث عن أهمية تأكيد فكرة "الثغرة" والسعي لتأصيلها منهجياً في داخل المشروع الإسلامي من منظور مخالف لفكرة البديل. إذاً فالصلة التي يمكن أن تنعقد بين تيار إسلامية المعرفة والحركات الإسلامية يجب أن تقوم على أساس ذلك التأصيل المنهجي، ويجب أن تطرح فكرة البديل الأحادي تماماً من قاموس التعامل بين فصائل المشروع الإسلامي. فإن كان الأمر كذلك فإن قضية إصلاح المناهج وإسلامية المعرفة لا يمكن أن تطرح في إطار حزبي ضيق لأن هذه اللغة الحزبية لا تصلح للتعبير عن تيار يختص بالمحتوى الفكري ويسعى لبناء منهجية معرفية شاملة قائمة على قاعدة الجمع بين القراءتين. ومن هذا الموقع تستطيع إسلامية المعرفة أن تنفذ إلى كل فئات المخاطبين وتستطيع كذلك أن تتجاوز محاولات التهميش والتسطيح لتحقق معنى الشهود الحضاري المرجو من هذه الأمة الخاتمة.

أما بعد: فهناك جملة من التعليقات على هذا السفر القيم قصد منها بيان موقع المراجع منه ومن قضية إسلامية المعرفة، وأول هذه الملاحظات: هي اللغة الرفيعة التي كتب ا النص فلقد بلغت اللغة شأواً عظيماً يغري أحياناً بالتأمل في جمالها دون النفاذ إلى المحتوى العميق الذي تعبر عنه، فيجب على القارئ ألا يقع أسيراً لجمال الأسلوب دون النفاذ إلى المعاني العميقة التي يحملها هذا السفر.

ثانياً: لا شك أن صلة إسلامية المعرفة بالحركات الإسلامية تحتاج إلى أكثر من وقفة، وحتى يتضح معنى الثغرة الفكرية التي ستجعل من إسلامية المعرفة ممثلاً فكرياً

لهذه الحركات ومحركاً لفاعليتها الفكرية. ولا بد من جعل العلاقة بين "فكر الحركة وحركة الفكر" علاقة خلاقة قائمة على التكامل وليس على النفي والتضاد. وهذا هو السبيل الوحيد لبناء منهجية الثغرة العلمية لتجاوز فكرة البديل الأحادي التي كثيراً ما طغت على خطاب الحركات الإسلامية. إذاً فالموازنة الدقيقة بين "فكر الحركة وحركة الفكر" هي التي ستجعل من تيار إسلامية المعرفة تياراً رائداً في مجال بناء المنهجية الإسلامية الشاملة التي يتحقق بها غنى الشهود الحضاري.

ثالثاً: لا شك أن الانفتاح بالمشروع الإسلامي على الحضارة الغربية يقتضي إيجاد فهم للحوار مع الآخر، وكذلك امتلاك أدوات تحليل وفهم الحضارة الغربية وتمثلها لأداء مهمة الشهود الحضاري وإنقاذ البشرية بتمليكها منهجية الجمع بين القراءتين لتكون حلاً ناجعاً للأزمة المنهجية التي يعاني منها الفكر الوضعي. وذلك يقتضي الانتقال من مرحلة "أدب الاختلاف" إلى تأصيلٍ لمنهج الاختلاف مع الآخر المفارق لنا في العقيدة والثقافة.

رابعاً: إن بناء منهجية القرآن المعرفية يحتاج منا إلى فهم عميق لمعرفة الصلة بين بناء النسق القرآني وبناء الكون، فهذه المقابلة تنطلق من قاعدة أن القرآن الكريم مكافئ في بنائه للكون، لكن هذه الدعوى تحتاج إلى إثبات، ولا يكفي أن يقال في معرض إثباتها إن كلاهما من عند الله، لذلك فإن وحدة المصدر تسوغ للكاتب إلاّ أن طرح هذه القضية دون بيان كل أبعادها قد يوقع في كثير من الوهم والتخليط، وأحياناً يقضي ذلك إلى سوء القصد وإلى تحويل الكلم عن مواضعه.

خامساً: لا شك أنه من الصعب التمييز بين صوت الكاتب وبين التيار الذي ينتمي إليه. وعلى الرغم من أن الكاتب قد حاول جاهداً بيان موقعه في تحليل خطاب المشروع الإسلامي المعاصر وتحليل خطاب التغريب، إلا أنه لم يبين بصرامة: هل هذا صوته أم صوت المؤسسة التي ينتمي إليها ويمثلها؟ لقد تنبه الكاتب إلى "إصلاح مناهج الفكر الإسلامي"، وإنها لمهمة لتحتاج منا إلى تكثيف الحوار الداخلي حتى تقع هذه النقلة إلى الموقع الذي يحقق الوضوح النظري لكل المشتغلين بهذا الهم، حيث أنه لا يكفي أن يقع ذلك الحوار بين قادة المعهد ومستشاريه، وإنما يحتاج الأمر إلى مساحة أوسع لعظم هذه المهمة وخطورتها. وربما يقول بعضهم إن

السقف المعرفي للكثيرين لا يصل إلى استيعاب أدوات تحليل الخطاب وعليه فإن النقلة من إسلامية المعرفة إلى تحليل نظم الخطاب تحتاج إلى جهد أوسع من أن يستوعبه كتاب واحد. لذلك أرى أهمية تطوير هذه الأطروحة الأساسية وجمع المقدمات التي كتبها د. طه جابر لعدد من إصدارات المعهد على صعيد واحد والتأليف فيما بينها حتى تتضح معالم هذا التيار الجديد في إسلامية المعرفة، خاصة وأن جملة المعارف التي يستعرضها الكتاب متشعبة ومتداخلة ومن ورائها خبرة واسعة في فهم تراثنا الأصولي.

سادساً: لا بد من تأكيد أن الانتقال من مرحلة الفكرة إلى المؤسسة العلمية ثم تكييف الفكرة في إطار المؤسسة أدى إلى جدلية تكاملية بين الفكرة والمؤسسة، ولكن حينما تتحول المؤسسة إلى "تيار" تصير العلاقة بين الفكر والتيار علاقة جد شائكة لا بد وأن تتنافر فيها أحياناً علاقات التكامل بين الفكرة والمؤسسة؛ وما لم تكن هنالك آليات واضحة في امتصاص "التنافر" بل وتحويله إلى طاقة إيجابية لن يستطيع "تيار" إسلامية لمعرفة اجتياز عقده الثاني دون شروخ وتصدعات قاتلة، خاصة وأن الإعلان عن "التيار" قد صاحبته صياغة فكرية وتجديد منهجي أحدث نقلة نوعية في لغة إسلامية المعرفة ونظام خطا ا، وهذا الكُلّ المعقد في الصلة بين الفكرة والمؤسسة والتيار يدعونا إلى وقفة تأمل لفهم معادلة "فكر الحركة وحركة الفكر".

سابعاً: إن صدور الطبعة الجديدة لكتاب العالمية الإسلامية الثانية لمحمد أبو القاسم حاج حمد والمقدمة التي كتبها د. طه جابر تبين الجهد الذي بذله المقدم في تحويل الوضعية المستبطنة والصوفية الشاطحة عند الأستاذ أبي القاسم حاج حمد إلى أطروحات يمكن أن تدرج في السياق العام للخطاب الإسلامي المعاصر. وذلك يؤكد القدرة الفائقة للدكتور طه جابر على متابعة الخطاب الإسلامية المعاصر ورصده وتحويله بصورة إيجابية إلى أطروحات إسلامية المعرفة. ولعلّ ازدواجية المفكر والستراتيجي في شخصية د. طه جابر مهمة في فهم العلاقة بينه وبين الأستاذ أبي القاسم حاج حمد، فصوت المنظر الرائد لتيار إسلامية المعرفة يتناغم مع مسؤوليات المنظم الاستراتيجي لذلك التيار، ويسعى ذلك التكامل إلى توجيه

"حركة الفكر وفكر الحركة" إلى الاتجاهات الإيجابية والمفيدة لتيار إسلامية المعرفة. ولكن إذا اختل ذلك التوازن بين المفكر والاستراتيجي فإنه قد يفضي إلى نـزوات فكرية تضيع معالم المشروع بكليته.

أخيراً لا بد من القول إن هذه المراجعة لا تمثل صوت المراجع فحسب بل هي حصيلة نقاش وإفادات من ملاحظات قيمة لبعض الأخوة الكرام الذين يسعون جاهدين لتحديد موقع لهم في نظم الخطاب التي خريطتها واحد من رواد تيار إسلامية المعرفة.

فلسفة المشروع الحضاري
بين **الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**

المؤلف: **الدكتور أحمد جاد عبد الرازق.**
الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي،** (هيرندن، فيرجينيا).
الطبعة: الأولى، 1416هـ/1995م، جزءان، (1031ص).

عبد العزيز برغوث*

تقديم عام

ليس الغرض من هذا العرض تقويم دراسة اجتهد فيها الباحث الكريم وبذل فيها وسعه في موضوع مهم في الفكر الإسلامي المعاصر، ولكن أقصى ما تنشده هذه القراءة هو أن تعرض أفكار الكتاب بشكل عام، وتسهم في مناقشة إشكالية خطيرة تواجه العقل المسلم وهو يخوض حركة النهضة ويبحث في فلسفة المشروع الحضاري. تقع الأطروحة الموسومة بفلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، في جزأين ويبلغ عدد صفحا ا 1031 صفحة من الحجم المتوسط، بما في ذلك قائمة المصادر والمراجع باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، وفهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وفهرس الأعلام.

قسم الباحث أطروحته إلى مقدمة وثلاثة أبواب أساسية وخاتمة في المقدمة تحدث عن حقيقة الفلسفة الإسلامية وحدد ا ال الزماني والمكاني لدراسته، وتعرض لدراسة الفلسفة الإسلامية الحديثة والمنهج المعتمد فيها.

خصص الباب الأول لبحث أبرز العوامل التي ساعدت على ضة الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين، ولهذا الغرض قسم الباحث هذا الباب إلى ثلاثة فصول، ركز أولها على أثر عامل التعليم في ضة الفكر الفلسفي، والثاني

---

* ماجستير من قسم معارف الوحي والتراث، بالجامعة الإسلامية العالمية –ماليزيا، ويعمل الآن محاضراً فيه.

أكّد أهمية عامل الاستشراق والبعثات، وأما الفصل الثالث فقد أبرز فيه أهمية عامل الصحافة والترجمة في حركة نهضة الفكر الفلسفي في مصر.

وفي الباب الثاني حاول الباحث إعطاء صورة عن أبرز التيارات الفكرية في مصر في القرن العشرين، ولهذا الغرض خصص الفاصل الأول لدراسة تيار التجديد الديني، وعقد الفصل الثاني لدراسة تيار الإحياء الإسلامي وأقطابه، وفي الفصل الثالث من الباب الثاني تكلم الباحث عن التيار (الليبرالي) الإنساني ومدارسه وتوجهاته.

وفي الباب الثالث أثار الباحث بعض القضايا المركزية للفكر الفلسفي في مصر مثل مسألة الله والعالم والإنسان. وقد ناقش في الفصلين الأول والثاني من هذا الباب مسألة الله والعالم في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، متعرضاً لمواقف مدرسة التجديد والإحياء الإسلامي والاتجاه (الليبرالي) الإنساني. وفي الخاتمة قدم الباحث خلاصة عامة لمجمل الأفكار التي توصل إليها في دراسته.

عرض عام لأهم أفكار الكتاب

يبدأ الباحث الدكتور أحمد جاد عبد الرازق في مدخل الباب الأول باستعراض الأطوار الكبرى التي اجتازها الفكر الإسلامي في اطراد تطوره وسيرورته في مصر قبل العصر الحديث. وقد أحسن صنعاً عندما ضبط عملية بحثه في مسألة ظهور وتقويم الاتجاهات والتيارات والمذاهب والنـزعات الفكرية -علوية وعثمانية وسنة وأشعرية واعتزالية وخارجية وشيعة وطحاوية وغيرها في مصر- بمقولة مفادها أن قبول أو رفض المجتمع المصري لهذه المقولات والأفكار يستند في أساسه إلى مدى تماشيها مع وعي الأمة الجماعي ومع مصادرها الأصلية وثقافتها الذاتية، ومدى اقتراب هذه التيارات من أصول العقيدة الإسلامية. ويشير إلى تأثير العديد من الدول (الدولة الفاطمية) والشخصيات التاريخية (صلاح الدين الأيوبي وابن تيمية وغيرهما)، والمؤسسات التعليمية (جامع الأزهر)، والمذاهب الكلامية (علم الكلام الأشعري) في حركة بناء الفكر الفلسفي، ودفعها في تلك الحقبة من تاريخ الأمة في مصر.

ثم ينتقل الباحث إلى تحليل العوامل الفاعلة في مسيرة نهضة الفكر الفلسفي في مصر في القرن العشرين، ويرجعها إلى التعليم والاستشراق والبعثات والصحافة والترجمة، متتبعاً ذلك التأثير من خلال حقبة تاريخية تشتمل على

جهود الكثير من السياسيين والعلماء والمفكرين والمصلحين. وفي هذا الإطار يتتبع حركة التعليم في عصري محمد علي وإبراهيم باشا (1805-1848)، ويحلل فلسفة كل من الرجلين ورأيهما في عملية التعليم وأهدافها، ويخلص إلى أن محمد علي على الرغم من جهوده من أجل الإصلاح، إلا أنه لم يجعل الإنسان المصري محوراً من محاور عمله التعليمي، لأنه أهمل قضية الإنسان وهمّشها لأنها لا تدخل في سياق تحقيق طموحاته العسكرية والصناعية والتمدينية عموماً. ويرى الباحث أن سياسة محمد علي التعليمية قد أدت إلى ازدواجية النظام التعليمي من خلال الفصل بين التعليم الديني والمدني، وسيادة المركزية في نظام التعليم المصري، والتحكم الكامل للدولة في العملية التعليمية.

وبعد عصر محمد علي تتابعت السياسات التعليمية، فجاء إبراهيم وعباس الأول وسعيد وإسماعيل الذي شهد عصره نهضة تعليمية أدت -في رأي الباحث- إلى ظهور فئة من المصريين الذين تعلموا في عصر محمد علي من أمثال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك ومصطفى بهجت ومحمود باشا، الذين أسهموا فيما بعد في بلورة فكرة النهضة الوطنية والتربية القومية.

وفي سياق دراسة هذه التطورات التعليمية وبيان آثارها في الفكر المصري، يتعرض المؤلف لمؤسسة الأزهر وطبيعتها ودورها في حركة النهضة، وتأثرها في بعض المراحل بحالة الركود والجمود التي لحقت بمصر في العهد العثماني، مبرزاً العوامل التي دعت إلى فكرة إصلاح الأزهر ونوعية التغييرات التي يحتاج إليها لأداء وظيفته الإصلاحية. ومن أبرز الملامح الفكرية التي سادت في الأزهر وانتشرت في الواقع المصري عن طريق تأثيرات الفكر الغربي الوافد في تلك الحقبة، يذكر الباحث سيادة الأسلوب التقليدي في الدرس الكلامي بالأزهر الذي كان يعتمد على الحواشي والتقارير دون إضافة جديد، واستمرار الغلبة للتيار الأشعري على غيره، وازدهار التيار الصوفي العملي المتمثل في الطرق الصوفية، وغياب الحوار المنظم بين التيار الماتريدي الذي يؤيده مركز الخلافة، وغيره من المذاهب الكلامية الأخرى، وظهور الصحافة في مصر مع الخبراء المصاحبين للحملة الفرنسية.

ومن بين الظواهر البارزة التي يذكرها الباحث في شأن تطور الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر في العصر الحديث، صحوة التيار السلفي متمثلا في

عودة فكر ابن تيمية ليمارس نفوذه وتأثيره في الأوساط الفكرية الإسلامية، وسيطرة الأشعرية في مصر، وميل بعض المفكرين المعاصرين إلى مدرسة الاعتزالية مثل محمد عبده، وظهور ردود فعل متعددة إزاء المد الغربي الزاحف إلى عالم المسلمين، حيث تراوحت هذه الردود -كما يرى الباحث- بين الخضوع النسبي ومحاولة استحضار التراث الإسلامي تجاهها ولكن بأسلوب ا نزامي، والرفض المطلق من جانب الاتجاهات المحافظة.

في الباب الثاني يتوجه الباحث إلى مناقشة أبرز التيارات الفكرية في مصر في القرن العشرين مرجعاً إياها إلى ثلاثة تيارات كبرى هي: تيار التجديد الديني، وتيار الإحياء الإسلامي، والتيار (الليبرالي) الإنساني.

يرى الباحث أن التيار التجديدي الديني يرجع في جذوره إلى تلك المحاولات الأولى التي قام ا جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، والتي ارتكزت على الدعوة إلى ضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية الخالصة والأخذ بأسباب تقدم الحضارة الغربية المعاصرة وبعلومها التجريبية التي مكنت لها في الأرض. وقد كان للأفغاني تأثير كبير في ضة الفكر الإسلامي الحديث في مصر وخاصة الفكر الفلسفي، فهو قد جعل من الدين قوة النهوض الأولى التي يجب أن تكون شرطاً في كل حركة النهضة وتوجهها نحو غايا ا. ويخلص المؤلف إلى قوله: "وفي الجملة فإن مواقف الأفغاني الكلامية السياسية تعكس في مجملها طبيعة الموقف الإسلامي من الغرب في ذلك الوقت"، (ج 2، ص: 947).

أما محمد عبده فقد أكد في برنامجه الإصلاحي مسألة العودة إلى الدين والأخذ بأسباب العلوم الغربية مع التركيز على الجانب الديني التربوي في عملية الإصلاح. وقد سار رشيد رضا في برنامجه الإصلاحي من المنطلقات التي وضع إطارها المرجعي كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

لقد أثرت أفكار أصحاب هذه المدرسة التجديدية في سائر الأعمال والطروحات التي أعقبتها، ذلك أن أفكار هؤلاء الثلاثة ستشكل -كما يقول الباحث- الخلفية الثقافية والدينية والسياسية لتيارات الإحياء الديني في مصر، مثل حركة الإخوان المسلمين وجماعات التكفير والهجرة والجهاد. وترجع عوامل الإحياء الديني في مصر إلى طبيعة الدين الإسلامي نفسه، وإلى تفاعل

الأوضاع الداخلية والخارجية التي حكمت العالم الإسلامي في تلك المرحلة وما برز فيها من تيارات فكرية وحركات سياسية تتأثر بأقدار متفاوتة بالأفكار والأطروحات (الليبرالية) الغربية. وقد أسهم ذلك كله في بروز الاتجاه الإحيائي في الحركة الإسلامية في مصر، وتنامت الدعوة إلى البديل الإسلامي في مواجهة الاجتياح العلماني. وهنا ظهرت صور مختلفة للتعبير عن الرغبة في التغيير، منها ما نـزع إلى اعتزال المجتمع وتكفيره، ومنها ما أعلن الجهاد المسلح ضد السلطة القائمة، ومنها ما سلك سبيلاً وسطاً بين هذا وذاك. وفي هذا الصدد، يشير الباحث إلى التأثير العميق لكتابات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي التي ركزت على تصوير جاهلية المجتمعات الحديثة وفسادها وانحرافها.

ويرى الباحث أن حركة الإخوان المسلمين التي تمثل عمقاً استراتيجياً في حركة الإحياء الإسلامي دعوة كلية شمولية سعت إلى تحقيق شمولية الإسلام في مناهجها وبرامجها، وقد استهدفت منذ بدايتها إعادة الثقة للأمة بدينها ومواجهة الفلسفات الدخيلة والغازية، وتطهير المجتمع من الأدران والانحرافات، وتكوين الطليعة الواعية القادرة على حمل عبء النهضة روحياً وفكرياً وسياسياً وتنظيمياً.

أما تيار (الليبرالي) في مصر فقد تأثر من جهة بأفكار محمد عبده، وتشرب من جهة أخرى الأفكار الغربية. وقد أسهم اللورد كرومر في بث الأفكار (الليبرالية) في الأوساط الإسلامية في مصر. وقد سعت هذه الأفكار منذ البداية لفك الارتباط بين التعاليم الإسلامية والدولة ونظمها، وذلك -كما يقول الباحث- بإحلال الإنسان محل الله في وضع النظم الدنيوية، وجعل الله موضوعاً للعقيدة الفردية فحسب. وقد أسهمت الأقليات المسيحية في إثراء هذا الاتجاه وتنميته ليتحول فيما بعد إلى رؤية مستقلة في قضايا النهضة ومشكلاتها. واتخذت هذه النـزعة (الليبرالية) في بدايتها صبغة سياسية، وقد تصدرها مجموعة من المثقفين المسيحيين مثل شبلي شميل وسلامة موسى وفرح أنطون، ولحقتهم طائفة من (الليبراليين) المسلمين, ووجدت هذه النـزعة التعبير عنها في عدد من الكتابات، منها كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وكتابات إسماعيل مظهر وآخرين.

ومن المظاهر الأساسية التي تطبع منهج هؤلاء في التحليل، كما يرى المؤلف "الفهم الملتوي لحوادث التاريخ الإسلامي، والاعتماد على التأويل السيئ والمغرض لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية" (ج 2، ص: 961).

وقد أدت هذه التطورات الفكرية إلى ظهور ما أسموه بعلم الكلام الإسلامي (الليبرالي) الجديد الذي من مقولاته:

- التحول من مركزية الله إلى مركزية الإنسان الذي أصبح هو المرجع في التشريع والاجتماع البشري.
- الاهتمام بالعلاقة بين التراث اليوناني والفكر الإسلامي والدراسات "الاجتماعية" والوجودية (نموذج عبد الرحمن بدوي) التي جعلت الإنسان مركز الوجود، وهو ما أدى -كما يقول الباحث- إلى القول: بوحدة الوجود، فلا نجد فرقاً بين الله والإنسان والعالم.
- تحويل علم الكلام من الإلهيات إلى الإنسانيات (نموذج حسن حنفي) على أساس أن الدين أو الغيب منتوج بشري لمواجهة لحظات الاغتراب والضعف والهوان العقلي لدى الإنسان عندما يستعيد قدراته وكماله يرمي بالميتافيزيقا بعيداً عن مجاله الأرضي ليصبح بعقله قادراً على الفعل والتأثير في الحركة الاجتماعية دون حاجة إلى إله يقوده ويرشده في شؤونه الدنيوية.
- التعاطي مع مسألة الألوهية في علم الكلام المعاصر انطلاقاً من التراث الاعتزالي القديم، ومن تراث الفلسفة الإسلامية ذات المقولات اليونانية، فضلاً عن الأخذ من مقولات الفلسفة الغربية الحديثة.

تقويم عام لمنهجية الكتاب وإطاره التحليلي

بعد هذا العرض المختصر لمباحث الكتاب وموضوعاته العامة سأحاول أن أثير بعض القضايا عن منهجية الكتاب وإطاره التحليلي العام دون الدخول في مناقشة تفصيلية لمجمل الأفكار الواردة فيه، تاركاً للمتخصصين أمر تقويمها تقويماً منهجياً تفصيلياً.

بادئ ذي بدء تحسن الإشارة في هذا المقام إلى مسألتين أساسيتين يرتكز عليهما الإطار العام الذي يقَوم فيه الكتاب في منهجيته وموضوعه وهما:

المسألة الأولى

إن الدارس لفلسفة الحضارة وتاريخ العمران البشري، يحتاج إلى فهم المرجعية والأسس المعرفية التي قامت عليها الحركات الحضارية الكبرى التي شهدها التاريخ الإنساني منذ القدم. ذلك لأن التحضر البشري يظهر عموماً استجابةً لرؤية كونية شاملة ومرجعية معينة، ينبثق عنها مشروع حضاري بغية نقل الإنسان وا تمع والثقافة، القائمة من مرحلة الوجود السابق لحالة الحضارة إلى مرحلة الكينونة الحضارية، التي يشعر في ظلها الإنسان فرداً يميزه عن غيره من ا تمعات، ويعطيه الأبعاد الكاملة لشخصيته، ويحدد له معالم الاعتقاد والتفكير والوعي والقيم والمفاهيم والنماذج والأنساق والمنهجيات والأدوات والأساليب والسلوكيات والمشاريع. ومن هنا فدراسة فلسفة أي مشروع حضاري لا يمكن أن تتم خارج معطيات مرجعيته الفكرية وإطار تكوينه التاريخي.

وفي دراسة فلسفة المشروع الحضاري الإسلامي الذي قادته الحركة الإسلامية الحضارية تولدت علاقة منهجية أصلية، ونشأ حوار وارتباط ذاتي مستمر بين المرجعية الإسلامية والإنجازات الحضارية والثقافية والتاريخية للإنسان المسلم. ومن هنا فتقويم الفكر الحضاري وفلسفة المشروع الإسلامي خاضعة دوماً لقانون الارتباط بين المرجعية الأصلية التكوينية من ناحية وتجليا ا التاريخية في الفكر والثقافة والاجتماع والحضارة من ناحية أخرى، تلك التجليات التي هي محصلة للتفاعل بين الإنسان ومرجعيته في عالم الشهادة.

المسألة الثانية

في دراسة فلسفة المشروع الحضاري للأمة الإسلامية يحتاج الباحثون كذلك إلى نوعين من القدرات والخيرات. الأولى هي القدرات والخبرات التنظيرية والتأسيسية التي تضع فلسفة التحضر وتصوره وإطاره النظري ومقولاته ونموذجه ومشروعه وبدائله ومخططاته، وتحدد خصائصه وأهدافه وغاياته، وترسم منهجياته وكيفياته وآلياته، وتوضح آفاقه وأبعاده وإمكانياته النظرية والاستشرافية.

والثانية هي القدرات والخبرات التطبيقية والإنجازية التي تنفذ إلى الواقع ومشكلاته وتشكيلاته وحاجاته وإمكاناته وطاقاته، وتنهض بتنفيذ المشروع وإنجازه، بما يحتاج إليه من إجراءات ووسائل وأساليب وأدوات. ومن هنا

فالدارس لفلسفة المشروع الحضاري بحاجة إلى خطوتين منهجيتين متكاملتين هما:

- تقوم القدرات والخيرات التنظيرية والتأسيسية لفلسفة المشروع الحضاري وتطويرها.
- تقويم القدرات والخبرات التطبيقية والإنجازية للمشروع الحضاري وتطويرها.

ونحن عندما نتأمل بعمق ما خلفته لنا حركة النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي الحديث، من تراث فكري ثري ومتنوع نجد أن الخلل الأساسي الذي يواجهه المشروع الحضاري يكمن إما في منهجية تقويم القدرات التنظيرية والتأسيسية، وإما في منهجية تقويم القدرات والخبرات التطبيقية والإنجازية وتطويرها. فهناك من الأفكار النهضوية ما هو عميق في نظريته ورؤيته، ولكنه فقير في منهجية تطبيقه وإنجازه بحيث لم يصل إلى مواقع التمكين والتنفيذ. وهناك من الأفكار والمشاريع التي تمكنت فعلاً من بعض تلك المواقع، ولكن قدرا ا التنظيرية ضعيفة جداً وفهمها لمشكلات الأمة وسبل علاجها ينتابه كثير من القصور والغموض والسطحية، وقد أعطى مؤلف الكتاب أمثلة عديدة لهذا الضرب الأخير منها نموذج محمد علي وغيره.

في ضوء هاتين الملاحظتين أحاول تقويم منهجية الكتاب.

إن الكتاب بشكل عام يطرح موضوعاً حيوياً في الفكر الإسلامي المعاصر، ليس فقط في مصر، ولكن في عالم المسلمين كله.

ينطلق الباحث من تصور عام مفاده أن القضية المحورية التي تدور حولها الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي تلك المتصلة بعلاقتنا بالغرب وموقفنا منه فيقول: "وهذا يدفعنا إلى القول بأ ا تعتب بوجه ما رد فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي" (ج 1، ص24). فالفلسفة الإسلامية المعاصرة تتشكل في رأيه من مجموعة تيارات فكرية متصارعة في مصر، يمكن ردها إلى تيارين كبيرين هما: التيار النازع نحو الفكر الغربي والنسق الأوروبي، والتيار الذي نادى بالعودة إلى المبادئ الجوهرية للإسلام والرجوع إلى القرآن والسنة. فهي "مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية النهضوية التي نادى ا رواد الإصلاح الإسلامي والعلماء والمفكرون العاملون على ضة العالم الإسلامي

في العصر الحديث، وهي لا تقتصر على ما قدمه مفكرون إسلاميون، بل تمتد إلى ما قدمه مفكرون آخرون استفادوا بقوة من الأفكار الليبرالية الغربية، وحاولوا نشرها في العالم الإسلامي، فأسهموا بشكل أو بآخر في تحريك الأفكار النهضوية، وبصفة خاصة تلك الأفكار المتعلقة بطبيعة العلاقة بين الدين والدولة وبين الدين وا تمع" (ج 1، ص25).

هذا ما يراه الباحث الكريم في تعريفه للفلسفة الإسلامية في مصر منذ البداية، ولكنه يعود في الفصل الأول وتحت عنوان (أثر التعليم المصري على مسيرة الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر) ليقدم معنى إضافياً للفلسفة الإسلامية بقوله: "فهذه التيارات الفكرية السائدة في مصر -سواء أكانت إسلامية أم ليبرالية)- تشكل في مجموعها الكيان الفكري الذي يعرف بالفلسفة الإسلامية في العصر الحديث باعتبار أن الفلسفة في جوهرها هي منهج الفكر الذي يمكن أن تتأسس عليه النهضة أو يشير إلى طريق أو مشروع للإصلاح، أو هي في الحقيقة محاولة لتناول الأفكار المؤثرة في الساحة الثقافية الواقعية ولكن على مستوى منهجي تحليلي" (ج 1، ص147). ويعرف الفلسفة بقوله: "هي مجموعة من النظريات الدينية والكونية والاجتماعية حول الله والعالم والإنسان، وبصفة خاصة العلاقة بين الدين والعقل والعلم من ناحية، وبين هذه الثلاثة والنظم السياسية والاجتماعية من ناحية أخرى، هي مجرد رد فعل للتفكير الغربي الحديث، أو أن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي بمثابة مرآة تعكس موقف العالم الإسلامي من الثقافة الغربية" (ج 1، ص287). ويضيف في مكان آخر قائلاً: "وعلى الجملة فإن الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث هي عبارة عن مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية التي نادى ا رواد الإصلاح الإسلامي" (ج 1، ص287).

وعن منهجية دراسته يؤكد الباحث أنه يحاول أن "يتناول الدارسين المعاصرين دون تحيز، بل بتعاطف شديد بغية إبراز ما هو جديد وبارز في كتابا م. ولقد حاول الباحث أن يعزف (سيمفونية) فلسفية كاملة إلى حد كبير، ذلك أن الأمر ليس أمر أفكار ذاتية فحسب، بل أمر مفكرين ينتمون إلى تيارات فلسفية متنوعة، يكمل بعضها البعض الآخر، بل يمكننا أن نتحدث عن تعاون كامل بين هذه التيارات الفلسفية في مصر القرن العشرين" (ج 1، ص

27). ولكنه يعود في مكان آخر ليقول: "ومن خلال هذه التيارات الفكرية المتصارعة يتكون الفكر الفلسفي في مصر القرن العشرين" (ج 1، ص 269).

ويضيف بياناً لحقيقة هذه التيارات الفلسفية المتكاملة والمتعاونة والمتصارعة في الوقت نفسه: "وهكذا تشكلت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث في مواجهة الاقتحام الاستعماري الأوروبي والهجمة الغربية الشرسة سواء بالرفض التام، أو بالقبول التام، أو بمحاولة التوفيق بين الموروث والوافد" (ج 1، ص27).

في ضوء هذه التحديدات تأتي "سمفونية" الباحث المعزوفة تحت عنوان "فلسفة المشروع الحضاري".

لقد حاولت أن أقرأ الكتاب في ضوء هذه التحديدات، وبعد الفراغ من تصفح أفكاره لاحظت أن هناك اختلافاً بيناً بين العنوان الأصلي للكتاب المذكور في الصفحة الداخلية للغلاف وهو الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين: مدارسها ومناهجها، والعنوان الحالي للكتاب وهو فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي. فالذي حدث هو أن العنوان تغير وبقي مضمون الكتاب متصلاً بالعنوان الأصلي.

وهذا التغير في حقيقته ليس شكلياً ولكنه أساسي ومتصل بالمنهج. فالكتاب من هذه الزاوية لم يتعامل مع مسألة "فلسفة المشروع الحضاري"، أي أنه لم يستخدم المنهج الخاص ببحث الفلسفة المتعلقة بالمشروع الحضاري، وقد يكون منهجاً تاريخياً اجتماعياً ينـزع نحو التعاطي المعرفي النقدي مع المفاهيم والأفكار والأنساق المتغايرة والمتنافرة في مرجعيا ا وفلسفا ا ومنهجيا ا بدلاً من عرضها وسردها بوصفها (سمفونية) تاريخية، يحكمها كما يصرح الباحث التعاطف الشديد والتعاون الكامل بين التيارات، وما هي في الحقيقة "بسمفونية"، وإنما هي نشاز ونفور في الأصوات والنغمات. فليس هناك تقعيد منهجي وتناول معرفي نقدي للأفكار، ينطلق من واقع فكري وعلمي راجعاً به إلى أنساقه ومرجعياته التي ولدته دون حشو وتلفيق أوتوفيق ومقاربة وتعاطف، ولكن على أساس ما يسميه الأستاذ أبو القاسم حاج حمد في كتابه "العالمية الإسلامية الثانية" بمنهجية معرفية تضبط وتنظم الأفكار وتنقدها وتفككها وتحللها إلى وحدا ا الأولية ثم تعيد صياغتها من جديد مميزة بين

الدخيل والأصيل، وبين القديم الجديد، وبين الميت والحي، وبين الصحيح والخاطئ، وبين المعاصر والبائد، وبين المرجعي والأجنبي.

إن غياب مثل هذا التعقيد المنهجي والتناول النقدي جعل الباحث يقوم بعملية تغيير للعنوان الأصلي والموافق تماماً لمضمون الكتاب دون أن ينبهنا إلى مخاطر هذا التغيير الذي لم يسمح لي -كقارئ على الأقل- في الحقيقة أن أدرس أفكار الكتاب دراسة منهجية. فالباحث من جهة يدرس الأفكار استخداماً منهجياً دقيقاً يتيح له فرصة التفريق الواضح بين المرجعيات والأنساق وتقويمها، وتتبع تأثيرا ا الثقافية والعملية، ولهذا نجده يجعل الفلسفة الإسلامية في مصر في القرن العشرين عبارة عن هجين مخلوط من الأفكار التي تجمع بشكل توفيقي أو تلفيقي أو تقاربي بين النسق (الليبرالي) والنسق الإسلامي فيقول: "فالفكر الفلسفي في مصر الحديثة يأخذ في تشكله اتجاهات تتوزع بين التيار السلفي الإسلامي على مختلف درجاته من الاعتدال والتشدد أيضاً" (ج 1، ص146). فيا لها من (سمفونية) تعاطفية لا منهجية واقعية. فنحن لا نرى أن الفلسفة الإسلامية يمكن أن تكون تعبيراً عن هذا الهجين المخلوط.

فالحاجة ماسة إلى التقويم المنهجي النقدي المؤسس على نظرية معرفية واضحة، تنطلق من معالجة كل هذه الأفكار والأطروحات والمشاريع من منظور مرجعي إسلامي خالص لا تلفيق فيه ولا تقريب ولا تعاطف، ولكن فيه تقنين للتفكير وضبط لحركته بضوابط منهجية ومعرفية إسلامية، حتى نتمكن من تقويم الفلسفة الإسلامية استخراج ما هو إسلامي فيها فعلاً ونفي ما هو غير ذلك دون توفيق أو تلفيق. فالمنهجية الإسلامية لا تقبل التلفيق والتجزيء والترقيع والتعاطف، ولكنها قانون ومعيار عام ينبغي أن نحاكم إليه التيارات والأفكار الإسلامية وغير الإسلامية، وليس العكس. أي جعل المرجعية جزءاً من الأفكار التي تمثل موضوع النقاش الدائر بين الاتجاهات الفكرية المتنوعة.

ومن جهة ثانية، نجد الباحث ينـزع إلى تكديس الأفكار وحشدها واضعاً أمام القارئ إشكاليات ونصوصاً كثيفة -بحاجة إلى معالجات منهجية- لا يكاد يخلو منها فصل أو مبحث من مباحث الكتاب، وخاصة في الباب الثالث الذي أقحمنا في قضايا الله والإنسان والعالم والنبوة والعقل والنقل، دون تطوير إطار منهجي تحليلي لتقويم هذه الأفكار والإشكاليات ونقدها بعد جمعها من

مصادرها المتنوعة التي أشار إليها الباحث الكريم، ذلك فضلاً عن غياب عملية تركيب الأفكار المفاهيم وتأليفها في نسق نظري مترابط.

إن الفرز المنهجي للأفكار وأنساقها ونوعيتها لتحديد مدى صلتها بعمر النهضة الذي نعيشه أمر مهم جداً في بناء فلسفة معاصرة للمشروع الحضاري. فالعمل الأساسي في تقويم طروحات النهضة الحديثة وأفكارها ليس جمعها وعرضها وشرحها، ولكن تقويمها نقدياً ومعرفياً وذلك بمواجهتها في مدى صلاحيتها للمرحلة الحالية وللمشروع الحضاري، الذي ينسجم مع حاجات الأمة وظروف الواقع العالمي الراهن. فمثلاً كان من المفروض أن ينظر الباحث في إمكانية طرح مسألة النهضة وصياغة تساؤلا ا وإشكاليا ا وفق المدرستين الإسلامية و (الليبرالية). لينظر هل يحق لنا أن نجعل سؤال النهضة هو: مسألة الله والعالم والإنسان والنبوة وعلم الكلام الإلهي والدين والدولة والنقل والعقل. أم يكون سؤال النهضة هو بناء المنهجية والفكر والمعرفة الإسلامية القادرة على تنـزيل قيم الوحي على واقع الحياة، أو بناء القدرة العقلية والحضارية والنفسية والمنهجية للإنسان ليواجه ظروف بناء حضارة، وإنقاذ حضارة غارقة في فوضى معرفية لا اية لها، أو بناء مناهج وعلوم جديدة للتعامل مع المرجعية القرآنية تعاملاً حضارياً. ومناهج وعلوم للتعامل مع الأزمات الإنسانية والمعرفية والفكرية التي تلقي بثقلها وحملها المنهك على كاهل الأمة الإسلامية. وبعبارة أكثر دقة تحتاج الفلسفة الحضارية الإسلامية إلى البحث في "إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية... وبناء قواعد المنهجية الإسلامية على ضوء المنهجية المعرفية القرآنية... وبناء قواعد المنهجية الإسلامية على ضوء المنهجية المعرفية القرآنية... وبناء منهج للتعامل مع القرآن... وبناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة... وإعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا - في الوقت الحاضر-: دائرة الرفض المطلق ودائرة لقبول المطلق ودائرة التلفيق الانتقائي العشوائي... وبناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر"[1].

[1] طه جابر العلواني: ابن تيمية وإسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالمية للكتاب الإسلامي الطبعة الثانية، السنة: 1995، الصفحة: 71،70.

فعندما نحاول تقويم أفكار المدارس التي أشار إليها الباحث في كتابه نجدها تعاني من مشكلة إما في منهجية التعامل مع الرؤية المعرفية القرآنية، أو في منهجية التعامل مع التراث الإسلامي، أو في منهجية التعامل مع التراث الإنساني، ولهذا يظهر الخلط وتبدو الفوضى في الطروحات والمقولات الفكرية. إن كثيراً من الأفكار التي أوردها الباحث تحت عنوان: فلسفة المشروع الحضاري، لم تعد صالحة، لأن فلسفة لا تعرف سؤالها الحقيقي ومشروعاً حضارياً لا يعرف عمر الأمة ومرحلتها التي تعيش فيها ستكون لا محالة عامل إعاقة وتعطيل. فلكي نبني فلسفة للمشروع الحضاري نحتاج أولاً إلى بناء علم مستقل خاص بسؤال النهضة الحقيقي والتحدي الرئيس الذي يواجهها هو الله والعالم والنبوة والعقل والنقل، أو ما إذا كان الأمر في حقيقته هو: كيف نتعامل مع المنهجية المعرفية للوحي والقدرة العقلية والنفسية والسلوكية للإنسان؟.

هذه جملة من الملاحظات التي رأيت أن أشارك ا في إثراء الحوار عن فلسفة المشروع الحضاري من خلال عرض هذا الكتاب الذي هو بين أيدينا. ويبقى أن نشير إلى بعض النقائص الفنية والعلمية في الكتاب التي يستحسن أن يعيد الكاتب الكريم النظر فيها وخاصة في حالة إعادة طبع الكتاب.

1. أشار الباحث الكريم في ثنايا المقدمة إلى الدراسات السابقة، ولكنه لم يذكرها لا في متن الكتاب ولا في حواشيه، على الرغم من أهميتها في مثل هذه البحوث.

2. لم يعط الباحث الكريم تعريفاً واضحاً للمشـروع الحضـاري ذاتـه ومفهومه بحيث نجده يستعمل بشكل غير مضبوط وفي كل مرة يأخـذ معـنى معين حسب المدارس.

3. فرق الباحث الكريم بين تيار التجديد الديني وتيار الإحياء الإسلامي دون أن يضع مقياساً واضحاً للتميز بينهما، فضلاً عن غياب أي تعريف لمفهوم التجديد والإحياء في هذه الأطروحة.

4. في بعض الأحيان يعمد الباحث الكريم إلى مناقشة بعض الأفكار الخاصة بتطور الأحداث في مصر، ثم يقوم بتعميم الحكم على كامل بلاد المسلمين، وهذا أمر يجر من الناحية المنهجية إلى سوء تقدير أوضاع الآخرين والظروف التي مرت م.

5. يعتبر البحث أن الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا من تيار التجديد الديني (انظر ص 273)، ويدرسهما تحت هذا العنوان، ويعتبر البنا وسيد قطب وتيارات العنف في الحركة الإسلامية من التيار الإحيائي. ولكن في بعض الحالات يجمع بين هؤلاء جميعاً بوصفهم من رموز التيار التجديدي. فيقول مثلاً ص: 134 في الجزء الأول: "يمكن تسميته بالتجديد الديني الذي وضع أصوله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، وعبد القادر عودة" (وانظر كذلك، ص 287).

6. يغلب على الكتاب التكرار للأفكار والاستشهادات بشكل ممل، انظر مثلاً الصفحات: 62، 63، 64، 65، 80، 81، 154، 155 من الجزء الأول، والصفحة 944 من الجزء الثاني إلخ.

7. لم يعرف الباحث الفلسفة في بداية الكتاب على الرغم من أنه عقد لها مدخلا، ولكن عاد في الصفحات 285، 287، 288، 289 ليعرفها بعد أن وصل في مناقشته إلى التيار التجديدي.

8. يورد الباحث في بعض الحالات أفكاراً يبدو فيها التناقض والتعارض مما يتطلب توضيحاً أكثر، فمثلاً يقول في الصفحة 394: "وفي الجملة، فإن محمد عبده يعد رائد الفكر الحديث في مصر بجناحيه: الإسلامي بمستوياته وفصائله المتعددة. و (الليبرالي) التحرري بمستوياته وفصائله المتعددة، بالرغم من أن الاتجاه الأول نادى بالعودة إلى الأصول الإسلامية. والثاني دعا إلى الاتجاه إلى الغرب ومتابعته". ففي مثل هذه الحالة يثار سؤال كيف يكون عبده على رأس الاتجاه الإسلامي وعلى رأس الاتجاه (الليبرالي)؟ ولهذا يجب الإشارة إلى أن أفكار عبده تم توظيفها من قبل الاتجاهين، وقد لا تكون لعبده أدنى مساهمة مباشرة في تشكل التيار (الليبرالي)، وإنما استعملت أفكاره لتمرر طروحات معينة تماماً كما يستعمل (الليبراليون) المسلمون نصوص القرآن وأحاديث النبي وعلوم التراث لتسويغ مقولا م.

9. يذكر الباحث في الصفحة 459 من الجزء الأول أنه سيدرس أهم التيارات النشطة في حركة الإحياء الإسلامي في مصر في القرن العشرين، وهي: الإخوان المسمون والتكفير والهجرة والجهاد. ولكنه لا يعقد مباحث مستقلة لدراسة التكفير والهجرة والجهاد كما عقد ذلك لحركة الأخوان. ويأتي في

الصفحة 500 من الجزء الأول تحت تسمية "سيد قطب ونشأة تيارات العنف في الحركة الإسلامية" ليدرج هذه التيارات ويضع على كاهل سيد قطب المسؤولية المباشرة في ظهورها. والذي نريد التنبيه عليه هنا هو ضرورة عدم التسرع في إصدار أحكام مثل هذه قبل الاستقراء والتتبع المتأني والمستفيض.

وفي الختام أحيي الباحث على ما بذله من جهد مبارك إن شاء الله، وأدعو الله أن ينفع به، ويكون لبنة جديدة من لبنات البناء الحضاري المعاصر للأمة.

فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي:
دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر

المؤلف: **الدكتور سليمان الخطيب**
الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي،** (هيرندن، فرجينيا)
والمؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع (مجد) (بيروت)
الطبعة الأولى، 1413هـ / 1993م، (303صفحات)

أحمد البرصان*

يتضمن الكتاب مقدمة وسبعة فصول وخاتمة، ثم قائمة بالمصادر والمراجع. ويتعرض المؤلف في مقدمته للدراسات السابقة عن مالك بن نبي، تلك التي تنوعت من رسائل الماجستير والدكتوراه إلى المؤلفات العلمية التي تناولت فكر مالك بن نبي. ويذكر المؤلف مؤلفات هذا المفكر الجزائري التي تجاوزت العشرين مؤلفاً شملت الاقتصاد والتاريخ والفلسفة.

يتحدث المؤلف في الفصل الأول عن فلسفة الحضارة، وقد اختلفت آراء المؤرخين والفلاسفة حول تعريف الحضارة. ففي حين ركز بعض المفكرين على الجانب الأخلاقي والروحي، ركّز آخرون على الجانب المادي للحضارة. وتشمل الحضارة في نظر مالك بن نبي، الجوانب الأخلاقية والمادية، أما الجانب الصناعي (التكنولوجي) فهو الجانب المادي الذي تشترك فيه الأمم، إلا أن الجانب المادي من الحضارة، يتأثر بالمفاهيم والقيم الإسلامية، فالهندسة المعمارية في الحضارة الإسلامية، تتميز بتأثير الفكر الإسلامي فيها، وتختلف في بعض جوانبها عن الهندسة المعمارية الغربية. وإذا كان بعض المفكرين يفرق بين المدنية والحضارة، فإن تعريف مالك بن نبي قد جاء جامعاً شاملاً عندما عبر عن الحضارة الإسلامية بقوله: "حضارة تنمو

---

* دكتوراه العلوم السياسية والعلاقات الدولية من جامعة درم ببريطانيا، محاضر بقسم العلوم السياسية بجامعة العلوم السياسية بجامعة العلوم التطبيقية في الأردن، سيصدر له قريباً كتاب العالم العربي والنظام العالمي والقرن الحادي والعشرون.

على جميع المستويات الروحية والأخلاقية والمادية والعملية، تتبع وتخضع للسنن القرآنية: القرآن والسنة".

ويعتبر مالك بن نبي، أن مشكلة الأمة هي مشكلة حضارية، ولا يمكن الارتفاع بالفكرة إلا بفهم الحضارة وتطورها، وحيث إن الفلسفة تهتم بخصائص حضارية، فإن المؤرخ أو فيلسوف التاريخ لا يؤرخ لشخصيات معينة بل يؤرخ للحضارة في حد ذاتها، وهنا يثني مالك بن نبي على ابن خلدون (732-808هـ) الذي نقل فلسفة التاريخ من تفسير بطولي إلى تفسير حضاري، لأن التاريخ يتحقق في الأحداث، والتفسير الحضاري يوضح طبيعة هذه الأحداث وأسبابها.

أما في الفصل الثاني، فإن المؤلف يتناول فيه آراء مالك بن نبي حول فلسفة الحضارة بدءاً من ابن خلدون حتى المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (1889–1975م) صاحب نظرية التحدي والاستجابة (Challenge and Response) ، مروراً بأوزفالد شبنجلر (1880 – 1936م) صاحب النظرية العضوية في تفسير الحضارات.

يقول مالك بن نبي: إن كتابة التاريخ قبل ابن خلدون تفتقد إلى التحليل والربط بين الأحداث، فالتاريخ كان ضربا من الأحداث المتتابعة، وإن ابن خلدون ركز على السببية في التاريخ والواقع الاجتماعي، لأنه لا يمكن فهم التاريخ إلا بفهم الواقع الاجتماعي المحيط بالحوادث التاريخية، ولقد استنبط ابن خلدون من خلال دراسة التاريخ الإسلامي عامة وتاريخ المغرب العربي خاصة، نظريته حول دورة الدولة، وهي التي يؤكد فيها أن الدولة تمر بثلاثة أطوار: طور البداوة (الغزو)، وطور التحضر (الاستقرار)، وطور التدهور (الترف)، ويرتبط الطور الأول، البداوة، بالعصبية الأسرية، ويقول ابن خلدون بأن العصبية نـزعة طبيعية في البشر منذ كانوا، وأن السيادة لا تكون إلا بالغلبة، وأن الغلبة لا تكون إلا بالعصبية.

وينتقد مالك بن نبي فكرة العصبية عند ابن خلدون، لأن الرسول ﷺ قد أسس الدولة في المدينة على أساس العقيدة وأذهب العصبية الجاهلية، ولم يكن الانتماء القبلي والعصبية أساس الدولة. والملاحظ أن ابن خلدون، عندما وقف عند "قانون الدورة التاريخية" فإنه وقف عند تفسير الدولة، ولم يضع تفسيراً "لدورة الحضارة"، لذلك لا يمكن وصف ابن خلدون بأنه وضع تفسيراً لنظرية دورة الحضارة، فقد اعتمد على تاريخ المغرب العربي، وأنه لم يكن شمولياً في نظرته للتاريخ، وهنالك

فرق كبير بين وضع نظرية لتفسير دورة الدولة، وأخرى لتفسير دورة الحضارة، إن هناك دولاً عديدة في التاريخ الإسلامي ا ارت، ولكن بقيت الحضارة الإسلامية.

أما نظرية الفيلسوف الألماني أوزفالد شبنجلر (1880–1936م)، فإ ا تصور نشوء الحضارة وا يارها بالكائن الحي، متأثرة بالنظرية الداروينة. يرى شبنجلر بأن الحضارة تولَد وتنضج وتموت، والواقع أن شبنجلر قد تأثر بفلاسفة المدرسة الحتمية في ألمانيا مثل راتزل (1844–1904)، الذي نادى بنظرية عضوية الدولة، وأ ا مثل الكائن الحي.

يعد أرنولد توينبي، في نظر مالك بن نبي، أكثر وعياً للتاريخ البشري من أوزفالد شبنجلر، فشبنجلر لا يهتم بعملية التنبؤ الحضاري، وأرنولد توينبي يطرح نظريته من خلال التحدي للظروف التي يعيشها الإنسان، فالظروف الصعبة التي يعيشها الإنسان هي السبيل إلى دفعه إلى التحضر، بل إن رقة العيش في نظر توينبي تكون حائلاً دون قيام الحضارة. فإذا كان الترف ورغد العيش عند ابن خلدون يؤدي إلى زوال الدولة، فإنه يحول دون قيام حضارة في رأي توينبي.

والتفسير الذي جاء به أرنولد توينبي لنهاية الحضارة، لا يختلف عن رأي ابن خلدون فالأقلية التي تسيطر على الحكم تفقد الإبداع لركو ا إلى الترف، فتؤول إلى أن تحكم بالقهر، وعندها تشعر الأكثرية، التي يصفها توينبي "بالبلوريتاريا الداخلية"، بحالة اغتراب عن الأقلية الحاكمة المترفة، وتكون ذليلة، أو تشعر بالذل والإهانة، لأ ا مهضومة الحقوق وواقعة تحت ظلم الأقلية المترفة، وهنا يحدث الصدام بين الأقلية والأكثرية التي تؤدي في النهاية إلى زوال الأقلية الحاكمة.

ويرى مالك بن نبي أن الارتقاء الروحي هو الارتقاء الحقيقي للحضارة، وإذا كانت الماركسية في روسيا قد حاولت بناء حضارة مادية تستبعد الفكرة الدينية بل تحار ا، فإن العامل الاقتصادي وحده لا يمكن أن يكون حضارة، فالحضارة لا تقوم على عامل واحد فقد، فعند مالك بن نبي تتضافر العوامل النفسية مع الاقتصادية والسياسية، ولكن الأساس لذلك كله هو العامل العقائدي، الذي يؤدي إلى الارتقاء بالإنسان، فدكتاتورية الحزب الشيوعي والتربية الماركسية وما فرضته على الشعوب السوفييتية قد أدت إلى شيوع الرذيلة والمادية النفعية وفساد الطبقة الحاكمة، وفشلت الفلسفة المادية، وبقيت العقيدة هي الأساس رغم محاربتها ومحاولات طمسها.

ويتحدث المؤلف في الفصل الثالث عن "دورة الحضارة عند مالك بن نبي"، الذي يؤمن بأن الحضارة يمكن أن تنطلق من جديد إذا توفرت الشروط النفسية لها، وإذا خفَت ضوءُ الحضارة، فإنه يمكن أن يشع من جديد، وهنا يرفض مالك بن نبي حتمية هبوط الدولة وا يارها عند ابن خلدون، فهو ضد حتمية الدورة التاريخية، ويرى أن الحضارة الإسلامية بما تملك من أسس عقائدية وإيمانية قادرة على تجديد حركتها واستعادة كيا ا.

وعندما يتحدث عن مشكلات الحضارة والأعمدة الأساسية لها فإن مالك ابن نبي يضعها في المعادلة التالية: (الإنسان + التراب + الوقت = الحضارة)، ويعتبر مالك أن الإنسان هو الشرط الأساسي للحضارة، والشعب هو أحد أركان الدولة، فلا دولة بلا شعب، وعندما يتحرك الإنسان يتحرك التاريخ، وإذا سكن الإنسان سكن التاريخ. وتعاني البلاد الإسلامية من الركود وهو ما يصفه مالك بقوله: "عزوف عن الحركة وقعود عن السير في التاريخ". وعندما يقارن واقع العالم الإسلامي بالدول الصناعية، يجد أ ا تتميز بحيوية (ديناميكية)، ولكنها حركة مضطربة، وحاجات غير مشبعة أو أن إشباعها غير متوازن. ولذلك يركز مالك على الجانب الإنساني، ويرى بأن العالم الإسلامي بحاجة إلى رجال يحركون التاريخ، رجال عقيدة يستخدمون تراب الأمة ويستغلون كل دقيقة من وقتها في بناء أهداف الأمة الكبرى.

يضع مالك بن نبي الحضارة في مراحل أو أطوار، أولها، الإنسان الفطري، الذي يعتنق الفكرة الدينية وتتبلور لديه الناحية الروحية السليمة، فعندها تستطيع الفكرة الدينية أو العقيدة أن تضبط الغريزة وأن يكون السمو الروحي، وهنا يكون انطلاق الإنسان من أجل البناء كما أمره الله، حسب العقيدة، لذلك كانت انطلاقة الدولة الإسلامية في مراحلها الأولى عندما كانت العقيدة والناحية الروحية هي الموجه والمحرك للإنسان العقائدي في ذلك الوقت، فكان الإبداع والخلق ونشر الفكرة.

أما الطور الثاني في الحضارة عند مالك، فإنه يبدأ عندما يحدث تحرك الغرائز وتبدأ الناحية الروحية بفقدان نفوذها عليها، وهذا ما يؤثر في نفسية الجماعة وا تمع تأثيراً عاماً، ولذلك تتصف المرحلة الثانية ببداية الغريزة حتى تتعادل مع الناحية الروحية، أو تتغلب عليها، أي أ ا مرحلة تحرر الغريزة من قيود العقيدة الموجهة لها.

وعندما يتطرق مالك بن نبي إلى التاريخ الإسلامي، يقف عند معركة صفين بوصفها معركة فاصلة في تاريخ الإسلام، ولكن الحقيقة أنه وصف مبالغ فيه، إذ وصف موقف معاوية "بصيحة الجاهلية" وموقف علي "بصيحة الروح القرآنية"، وما هو إلا اختلاف في الرأي، وكلاهما صحابي، وقد كانت الدولة الأموية بداية لبناء الحضارة والفتوحات، ولا نستطيع أن نتجاوزها في تاريخنا الإسلامي.

والسؤال الذي يطرحه مالك بن نبي وغيره من المفكرين هو: هل يمكن تجديد الحضارة الإسلامية؟ إن التغير يبدأ من داخل الإنسان، وهذا قانون إنساني وسنة من السنن التي تحكم البشرية. قال الله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بِقَومٍ حتى يغيروا ما بِأنفُسِهِم﴾ (الرعد: 11). إن الحضارة الإسلامية قابلة للحركة والتجديد، إذا تم إعادة العقيدة للنفوس، وتحركت ا كما كانت في أيام الدولة الإسلامية الأولى، حركة تضبط الغريزة، وتحمل العقيدة الإسلامية رسالةً في الحياة، عندها تكون الحضارة قد عادت إلى الحركة والتجديد مرة أخرى.

يتناول المؤلف في الفصل الرابع "الدين والأخلاق والبناء الحضاري"، وهنا يطرح المؤلف فكرة مالك بن نبي، بأن كل حضارة لا بد أن يكون لها اتصال بماضيها وبتراثها الثقافي، وهنا يقول مالك بن نبي: "لا يصلُح آخِر هذه الأمة إلا بما صلُح به أولها"، وبما أن مشكلة الأمة الإسلامية مشكلة حضارية، فإنه لا بد أن يكون الدين هو عنصر التكوين للمستقبل، لأن القرآن الكريم قد وضع الحلول لكل المشاكل التي تواجه ا تمع، ولأن الإسلام نظام حياة.

ويؤكد مالك بن نبي، أن الإسلام هو الوحيد القادر على إعادة تجديد الحضارة الإسلامية المبدعة، وأن الذين هو أصل الحضارة، وهذا ينطبق على الحضارات التي سبقت الحضارة الإسلامية، كالحضارة الفرعونية والهندية.

ويربط مالك بن نبي بن الدين والحضارة فعنده "أن الحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية" (ص 131). وأ ا لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء يسن للناس الطريق والمنهاج. لأن الشرط النفسي ضروري للتغير الاجتماعي، فإنه لا بد من أن يحدث تحول نفسي في داخل الفرد، والدين هو الوحيد القادر على تحول الإنسان النفسي، وبذلك يؤثر الدين تأثيراً هاماً في التغيير والتفاعل الاجتماعي.

وقد أدى الدين إلى تغير العلاقات الاجتماعية في الجاهلية والإسلام، بل حطم الروابط الاجتماعية الفاسدة في الجاهلية، التي كانت قائمة على التميز العنصري والطبقية، وجعل الناس سواسية كأسنان المشط، وجعل العبودية لله وحده.

وينتقد مالك بن نبي الفلسفة المادية لأ ا تجاهلت الجانب الروحي. ولا يمكن لأي كيان حضاري أن يحتفظ بحضارته إلا إذا كانت قيمه الخلقية ثابتة مستقرة، لذا تعتبر الأخلاق جانباً هاماً في الحضارة، فلا يتصور مالك بن نبي حضارة دون قيم أخلاقية.

ويتحدث المؤلف في الفصل الخامس عن "الحضارة والفعالية"، ويقصد بالفعالية الحضارية العلاقة المتبادلة بين العناصر الثقافية التي تؤثر في بنية الحضارة، ويعرف مالك بن نبي الثقافة، بأ ا مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتقيم لاشعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه والمحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته. ويرى أيضاً بأن الثقافة مرادفة للحضارة، فهي أسلوب حياة في مجتمع معين. فا تمع دون ثقافة مجتمع ميت، وكذلك الفرد، فلا يمكن تصور تاريخ دون ثقافة.

والمشكلة التي تعاني منها ا تمعات الإسلامية هي قابليتها للغزو الثقافي، وبما أن التحلل الحضاري يبدأ من تحلل الأفكار فإننا قد فقدنا شخصيتنا بسبب التبعية الحضارية وليس بسبب الفقر وعدم توفر الموارد الطبيعية لدينا، ويشير مالك بن نبي إلى ذلك بقوله: "تخلف العالم الإسلامي ليس في فقره، ولكن في تبعيته الحضارية واغتصاب خيراته، ليكون في موقع الحاجة الدائمة، وذلك بتدمير الخصوصية للذات الإسلامية، وإعادة صياغتها ضمن القوالب الغربية" (ص 118).

أما في الفصل السادس، فإن المؤلف يتناول فيه "رؤية مالك بن نبي للحضارة الغربية"، ويعتقد مالك بأن الإنسان المسلم يجهل التاريخ الحضاري للغرب، لذلك ينبهر المسلم بالمظاهر المادية للحضارة الغربية، ولكن الباحث في الحضارة الغربية لا يمكن أن يجد فيها نموذجاً يحتذ به، ولكن قوة الغرب وسيطرته على العالم منذ القرن التاسع عشر، جعلت الإنسان المسلم يفتن بقوة الغرب ومظاهره المادية، علماً بأن هناك فجوة كبيرة بين العلم والضمير في العالم الغربي، وأنه يعاني من أزمة الضمير وأزمة الأخلاق، وأزمة اجتماعية دد كيانه الاجتماعي.

ولعل أزمة الضمير في الحضارة الغربية لا تنعكس في الفقر والبؤس أو قلة الإنتاج، بل في وفرة الإنتاج، فالثروة متوفرة في العالم، ولكن الحضارة الغربية لم تم

بالشعوب الفقيرة، بل استعمر ا وامتصت دماءها وخيرا ا الاقتصادية، فبينما يعيش الأوربي في الرخاء، يعيش الآسيوي والأفريقي في الفقر، لأ ا حضارة لا تحمل في طيا ا الاهتمام بالعالم، بل حضارة يعيش فيها الغربي معتمداً على ثروات الآسيوي أو على ثروات العالم الثالث، فهي حضارة تمييز عنصري لا حضارة تكافل أو إيثار أو حل لمشكلات البشرية، لذلك انعدمت القيم الأخلاقية في الغرب، وأصبحت قيمها المادية هي الأساس، فهي قائمة على المنفعة بغض النظر عن شرعية سلوكها ووسائلها، فأصبحت الغاية تبرر الوسيلة في القيم الغربية.

ويعتبر مالك بن نبي الثقافة الأوربية ثقافة مادية تسيطر عليها النـزعة المادية، لذلك فهي ليست ثقافة عالمية تشبع حاجات الإنسان الروحية والمادية، وأصبح مقياس الإنسان في هذا العصر بالدخل القومي والثلاجة والسيارة أو الطائرة، وانعدمت فيها مقاييس الإنسان الروحية والعقلية، وفي غياب المعيار الروحي والعقلي، أصبحت هي المادة فقط، وهي سعادة تحمل في طيا ا الألم والقلق والانتحار.

ولقد استغل التقدم العلمي في أوربا لقهر الشعوب الأخرى بدل إسعادها، فنجد بأن التقدم (التكنولوجي) الذي صاحب الحرب العالمية الثانية، واختراع القنبلة الذرية قد أدى إلى تدمير مدينتين في اليابان، وتميزت (التكنولوجيا) بإنتاج أسلحة الدمار الشامل ولم تكن من أجل إسعاد البشرية، واستغلال الطاقة النووية للأغراض السلمية في ا ال الإنساني بدل الدمار، وحسب قول مالك بن نبي فإن "العلم دون ضمير ما هو سوى خراب الروح" (ص 202). والحضارة الإنسانية يجب أن تقوم على أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، وهذا هو الأساس الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية، وعندما يختل التوازن بين المادة الروح، فإن السلطة رهيبة وقاصمة للحضارة كما حدث في الحضارات السابقة.

ويتناول المؤلف في الفصل السابع نظرة مالك بن نبي إلى "المسلم المعاصر وأزمة الحضارة"، والتي يرى فيها أن الرؤيا الإسلامية قد غابت عن العقلية العربية المعاصرة وأن سبب الانحطاط الذي يعاني منها العامل العربي هو غياب المشروع الإسلامي، وأصبح العالم الإسلامي، ومنه العالم العربي رهن المنظور الغربي وسياسته ونظمه ومذاهبه، أي: أننا أصبحنا في رحل اغتراب عن واقعنا الحضاري.

لقد أصبح ا تمع العربي والإسلامي، مجتمعاً استهلاكياً لصناعات الغرب، ولذلك قلّ في ا تمع العربي الإنتاج والإبداع، ولم تكن مشكلة الفقر هي مشكلة العالم العربي، بل هي مشكلة غياب الوعي العقائدي لمشاكلنا، وغياب البعد الحضاري لمعالجتها.

إن العالم الإسلامي، يعاني من الانفصام (الأيديولوجي)، مثلما حدث في صراعات ملوك الطوائف بالأندلس، ورغم وجود القرآن والسنة بين ظهرانينا فقد أدى غياب تطبيقها إلى حالة الانحطاط التي نعيشها، علماً بأن النهضة الإسلامية مرتبطة بتطبيق المنهج القرآني.

ويصور مالك بن نبي واقع الأزمة بما يطلق عليه "السيكولوجية الصبيانية"، أي أن المسلم اليوم مثل الطفل الذي يرى عالم الأشياء والألعاب ولا ينظر إلى عالم الأفكار وهو الجوهر الحقيقي لها، لقد كانت أموال الصحابة في خدمة الدعوة الإسلامية، ولم تكن المادة في يوم من الأيام غاية في ذا ا في العهد الإسلامي الأول، ولكن مصيبتنا الآن في أن المادة أصبحت غاية في ذا ا وليست وسيلة من أجل الدعوة ونشر الدين كما كانت عليه في عهد السلف الصالح.

ورغم كثرة المثقفين في العالم الإسلامي، فالمشكلة هي انعدام تأثير المثقف أو المفكر في محيطه، ويصف مالك بن نبي ظاهرة العلماء المثقفين بقوله: "إن لم يكن لتعلمه أثر اجتماعي فإن أسطورة الجهل تصبح أسطورة خطيرة"، فالأصل أن يؤثر المفكر أو العالم في محيطه، ولا يمكن أن يؤثر إلا إذا كان هو نفسه لديه الفكر والعقيدة التي تجعله يتحرك داخل ا تمع، أما أن نلقي تبعة مشاكلنا كلها على الاستعمار فقط فهو أمر مبالغ فيه، لأن لدينا القابلية للاستعمار.

ويوجز المؤلف في خاتمة الكتاب رأي مالك بن نبي في أزمة العالم الإسلامي، فهي أزمة العقل المفكر، ويعبر عنها بقوله: "إن الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي ليست أزمة عقيدته وقيمه الدينية، وإنما هي أزمة عقوله المفكرة التي تخلت عن أصالتها وعن جذورها العقيدية والفكرية، وراحت تستورد الأفكار من اليمين واليسار، ثم تحاول هذه العقول أن تصور الأزمة على أ ا أزمة عضوية في الكيان الإسلامي" (ص 278).

جاء الكتاب ليبين الأصالة الفكرية عند مالك بن نبي بتأكيده أن الإسلام هو القادر على إعادة المسلمين إلى عالم الحضارة المبدعة، وأن تمسك الإنسان المسلم بالإسلام جعله صانع أعظم حضارة عرفها التاريخ، وأن الاستعانة بالغرب وثقافته

إنما هي لإذابة ذاتيتنا الثقافية، وأن الإسلام هو وحده القادر على حماية الأمة من الذوبان.

إن فكر مالك بن نبي لا يمكن فصله عن الواقع الذي كان يعيش فيه، فقد كان الاستعمار الفرنسي يحاول طمس الهوية العربية الإسلامية في الجزائر، وإذابة الهوية اللغوية وإحلال الفرنسية محلها، ثم إن تأثره بالفكر الاشتراكي، نابع من المحيط والظروف العالمية آنذاك، ومحاولات ظهور كتلة عدم الانحياز، فقد كانت دولة الجزائر تتبنى الاشتراكية، وكانت من رواد فكرة عدم الانحياز، ومن أبرز الدول التي نادت بالفكرة الآسيوية الأفريقية، بل إن واقع الجزائر الآن يبين خطر الغزو الثقافي وعواقبه، ولعل متابعة ما يحدث في الجزائر من تحالف التيار (الفرانكوفوني) مع العلمانية والحضارة الغربية ومفاهيمها، والدفاع عن القيم الفرنسية في دولة إسلامية يبين مصداقية مالك بن نبي في نظرته لخطر الغزو الثقافي للعالم الإسلامي، كما يظهر أن حلول مشكلات العالم الإسلامي مرتبط بالتطبيق الفعلي للإسلام في الحياة العملية، وبأسلمة المعرفة والمناهج والحياة العلمية والعملية في بلاد الإسلام.

وإن كانت هناك ملاحظات على الكتاب نفسه، فهي أن منهجية الكتاب في تناوله للموضوعات تميزت بالتكرار لآراء مالك بن نبي، وأحيانا لآراء ابن خلدون، وكان بإمكان المؤلف أن يفرد فصلاً خاصاً للنظريات المتعلقة بفلسفة الحضارة عند بعض الفلاسفة الذين ذكرهم، ثم إن كتابة المراجع في اية الكتاب تحتاج إلى ذكر الناشر ومكان النشر وسنة النشر، فقد اكتفى المؤلف أحياناً بذكر المؤلف واسم الكتاب.

ولكن الكتاب رغم ذلك يعد إضافة جديدة إلى المكتبة الإسلامية، وتعريفاً بفكر مفكر إسلامي، عايش الحضارة الغربية، فرأى أن الحضارة الإسلامية هي الأمل الوحيد لإنقاذ البشرية من ويلات الدمار والعنصرية والحروب. وأن إنقاذ العالم الإسلامي لا يتأتى إلا بإحياء الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية عملاً وفعلاً وتطبيقاً.

مقدمات الاستتباع:
الشرق موجود بغيره لا بذاته

المؤلف: **غريغوار منصور مرشو**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، (هيرندن، فرجينيا)

الطبعة: الأولى 1416هـ/1996م (160صفحة).

بدران بن الحسن*

يعد هذا الكتاب الذي بين أيدينا حلقة مهمة في بناء منهجية التعامل مع الآخر الغربي، ذلك أنه يبحث في جذور الغرب الثقافية والمعرفية التي شكلت -ولا تزال- تعامله مع غيره،كما يبرز الكتاب الاستعدادات الثقافية التي مكنت الغرب من أن يبلور، بوساطتها صورة عن ذاته، ويشكل صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته، والتمركز المستعلي على غيره. ويتناول مصادر خطاب السيطرة على البشر بعد السيطرة على الطبيعة، ثم الاستشراق، وأيديولوجية الهيمنة.

يقع الكتاب في 160 صفحة من القطع المتوسط، متضمناً تصديراً للدكتور طه جابر العلواني، ومقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

في التصدير أشار الدكتور العلواني إلى أن عنوان الكتاب "الاستتباع" يستدعي إلى الذاكرة مجموعة من المفاهيم والمصطلحات سادت في أوساط مثقفي الأمة منذ منتصف القرن الماضي، مثل: الاستعمار، والاستشراق، والاستغراب، والاستكبار، ... النظام العالمي الجديد والإرهاب، والأصولية، والظلامية ونحوها.

والكتاب يستدعي هذه المفاهيم لأنه يعالج "حقلاً معرفياً" واسعاً يتصل بكل هذه المفاهيم. وهذا الكتاب يتناول الغرب بتحليل بنائه وأطره المنهجية، ومسلماته المعرفية (الإبستمولوجية) وفلسفته ونظرياته وقواعده المعرفية، وينقب عن كيفية تحول الغرب إلى المركزية في رؤيته لذاته و ـميشه للآخرين، بل واستتباعهم.

ويشير إلى الطريقة التي تناول ـا العقل المسلم ظاهرة الاستشراق، وأ ـا كانت دون مستوى الإحاطة بالظاهرة، وانعدام الاهتمام بتحليل البنى المعرفية والأطر

---

* طالب بقسم الماجستير كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا.

المنهجية للاستشراق بوصفه حقلاً معرفياً نشأ في إطار العلم الغربي وفلسفته ونظرياته وأسسه المعرفية، وكان موضوعه الآخر غير الغربي، مستمراً في الشرق المسلم، وأن هذا الحقل المعرفي قد أسس لنفسه علوماً لبناء شبكات في الشرق المسلم، وأن هذا الحقل المعرفي قد أسس لنفسه علوماً لبناء شبكات المفاهيم الجديدة والمنظومات المعرفية المؤطرة في فلسفته (التصدير، 10).

في المقدمة يشير المؤلف عدة أفكار مهمة في سياق معالجته للموضوع، أهمها:

- التناول الاجتزائي للاستشراق: فيرى الباحث أن الكتابات حول الاستشراق ونتائجه منذ عقدين من الزمن ونيف، وقع معظمها ضحية منظورات اجتزائية لم تضع الاستشراق ضمن النسق المعرفي المؤسسي العام للحضارة الغربية، فهو ليس ظاهرة موازية للنسق المعرفي المؤسسي الغربي المهيمن ولا منقطعة عنه أو عرضية فيه، إنما على العكس استمدت جذورها من هذا النسق بكل مكوناته المعرفية والمذهبية، نسجت خيوطها في كنفه، وتشكّل جزءاً أساسياً في إنشاء نموذج (الدولة-الأمة) في الغرب.

- طرق الاستعمار في بسط الهيمنة: إذ لم يلجأ الاستعمار -في فرض هيمنته ونمط إنتاجه وإملاء شروطه، بوصفها حقيقة وحيدة لازدهار الحضارة- دائماً إلى سياسة النهب الخالص وسياسة المدفع السافرة، إنما اعتمد على أساليب أخرى أيضاً في مرحلة ما قبل الاستعمار المباشر، وذلك عن طريق الاتفاقيات التجارية والعسكرية والعلمية مع حكام دول الأطراف وتكوين أنصار وزبائن مفتونين بمبادئه وقيمه ومؤسساته في ا تمعات المحلية، والتسلل إلى الضمائر وتطويعها وتسخيرها لصالحه.

- عقدة التفوق الغربي التي تحكم الغرب، إذ لكي يستأثر بزمام المبادر في معالجة التاريخ العالمي يرفض الاعتراف بالقيم والرموز الخاصة بالثقافات المغايرة، أو بفكرة تاريخ متعدد، ويلجأ إلى تقطيع مجتمعات الأطراف إلى شرائح وكيانات قبلية وطائفية، أو عرقية وإقليمية، ويحول تواريخ الشعوب إلى أصفار على هامش الحضارة، لا قيمة لها إلا بقدر اندماجها في دائرة السوق المتمم لحاجات إنتاجية المركز الأوربي.

- الجذور الأيديولوجية والمعرفية للغرب: فالجذور الأيديولوجية للغرب ونظريته المعرفية تأسست ابتداءً من عصر النهضة، ومشروع الغرب يتجه نحو تطوير

قيم أخلاقية جديدة متحررة شيئا فشيئاً من الدين لصالح نظرية جديدة عن المعرفة، ممثلة في أولوية المعرفة الموضوعية المستمدة من مجالي التجريب والرياضيات.

- ذهنية الصراع والسيطرة على الطبيعة والإنسان التي تحكم الغرب في تعامله مع الشرق، ضمن تراتبية تنطوي على إقامة فوارق جوهرية ثابتة بينه وبين سكان الشرق، وجعل نفسه وصياً وحيداً في تقرير مصائرهم تحت شعار تحرير الوثنيين والكفار "الوحوش" أو "الهمج" من "الظلامية" و"العبودية".

بمقتضى هذه الاستراتيجية راح الغرب يساوي نفسه مع التاريخ، وله وحده الاستحواذ على مواقع النجاح، ولو على حساب ثقافات وتواريخ الشعوب الأخرى ومحوها.

- نشأة (الأنثروبولوجيا) الغربية: فالغرب أنشأ هذا العلم لدراسة إنسان ما وراء البحار بمناهج جديدة تهدف إلى عزله عن كل الظروف الاجتماعية التاريخية ونكران ما يمثله من قيم ثقافية مغايرة. وحسب منظور (الأنثروبولوجيا) الغربية لم يعد ثمة شيء عقلاني، بالمعنى الحرفي سوى النظرية (الأنثروبولوجيا) "الإنسانية" عن ثقافة الشعوب التي اصطلح على تسميتها "بالبدائية" أو "الوحشية"، ولم يعد هناك من ثقافة سوى ثقافتهم من وجهة نظرهم هذه.

وإذا تم الاعتراف بعظمة حضارات الغير فبمقدار استجابتها لمصالح وترميزات المركزية الغربية. (ص 19 – 21).

- (إيديولوجيا) الفتح، والتسويغ لخطاب السيطرة: إن الخطاب المسيطر والمؤسس في القرن التاسع عشر، تحالف تحت قيادته الدولة المركزية الدستورية والعلم، والجيش والصناعة والكنيسة حاملة رسالة التبشير، لتوزيع المهام وتقاسم النفوذ ضمن استراتيجية منظمة روج لها رواد (أيديولوجيا) الفتح أمثال مونتسكيو هيجيل وماركس ووايتفوغل...

في الفصل الأول من الكتاب تناول الكاتب مظاهر نشوء النظام الغربي مركزاً على كيفية اشتغال القوانين الجديدة التي تحكمت في الحملات التبشيرية والمهام التي كلفت بها لغزو ما سمي بالشرق وتشويه صورته، ثم أبرز كيف انخرطت الدول الغربية، لحل مسائلها السياسية الداخلية، في الحملات التوسعية ما قبل الاستعمارية فيما وراء البحار، ثم كيف أسهمت في إضعاف الإمبراطورية العثمانية -التي كانت تشكل تحدياً سافراً للغرب آنذاك- وترسيخ الانشقاقات الطائفية والعرقية والقبلية والإقليمية بين الجماعات المتعايشة في ظلها.

وفي خمسة نقاط يتناول النشوء والنماء الذي سار عليه النظام الغربي؛ ففي النقطة الأولى يتناول عملية التداخل بين السلطة الدينية للكنيسة مع الغزوات التجارية (المركنتيلية)، إذ ستتبلور (أيديولوجيا) تجعل من الربح قاعدة لـ"التقدم" ومن المبادلة الحرة أداة أكثر فعالية وضمانة لـ"الحضارة" وذلك حين تحولت التجارة عند التجار وأصحاب المصارف إلى "فضيلة" والمال إلى "صنم" بوصفهما شرطين أساسيين لضمان "النجاح" في الحياة العملية. (ص 28).

وفي مسار تشريع اللاهوت للناسوت "المركنتيلي" اضطرت كل الكنائس أن تتكيف مع التنمية الخارجية للروح التجارية أو التشجيع لها ثم الأخذ بالعقلية الصناعية... لقد أوجدت الرأسمالية روحها الخاصة، ووضعت الكنائس أمام ضرورة الاندماج بالقانون الطبيعي (للدولة-الأمة) (ص35–36).

وفي النقطتين الثانية والثالثة: تناول الصراع الذي حدث بين الكنائس على الشرق ودخول البروتستانت (protestant) حلبة المنافسة لما كان للمراسلين الكاثوليك من نشاط مكثف، وفي خِضم هذا الصراع كان نشر "الإيمان المسيحي" يجري من خلال ثلاث قنوات: الصحافة والإرساليات ثم الطباعة لكو ا وسيلة فعالة لنشر الأفكار. (ص45).

أما النقطة الرابعة فيتناول فيها اشتداد الهيمنة الأوروبية على الشرق الأوسط في مختلف ا الات في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، بخاصة في عهد محمد علي باشا إثر الشروع في "التنظيمات" الإصلاحية عام 1839م.

وقد قدم المؤلف في هذا السياق حشداً من المعلومات عن الإرساليات الغربية وعن أنشطتها المتشبعة والفعالة. بين أهل الشرق، مبيناً ارتباطا ا المباشرة باستراتيجيات الدول الغربية.

وأما في النقطة الخامسة فقد تطرق الباحث إلى النتائج الضارة التي سببتها الإرساليات الأجنبية بمختلف أنشطتها سواء للمسلمين أو للمسيحيين الشرقيين أو غيرهم، إذ في إطار التوسع الاستعماري وترسيخ دعائم السيطرة الأوروبية في وعي الأهالي، خاصة باحتواء الأقليات الدينية والمذهبية والإثنية، ثم استقطا ا، ثم عزلها وجعلها معادية لقيمها ومحيطها الديني الثقافي والحضاري. وكانت أهم هذه النتائج الضارة تتمثل في: تأصيل الطائفية، وتفاقم الصراع بين الجماعات، وغرس المشروعين الانفصاليين الماروني، واليهودي.

فمن أجل تأصيل الطائفية، أنشأ النظام الغربي قاعدة للطائفية بزرعه لفكرة "الدولة – الأمة" (nation-state) ا سد للطائفية نظاماً اجتماعياً، وقد ربطت هذه الدولة عمودياً بدول المركز وبعجلتها الاقتصادية، وقام بتلغيم القواسم المشتركة ووسع هوة الفوارق الاجتماعية وأثار النـزعات الطائفية بين الجماعات الدينية والمذهبية والعرقية.

أما فيما يخص تفاقم الصراع بين الجماعات، فهو على ضربين: صراع بين الجماعات الدينية والمذهبية والعرقية، وصراع من مستوى آخر، وهو صراع النخبة المتغربة مع الأغلبية الشعبية.

لقد لاحظنا سابقاً ضمن استراتيجية التغلغل التبشيري، أن كل القوى الاستعمارية حاولت أن تدعم بطريقة منفردة أو مشتركة، جماعة على حساب جماعة أو جماعات أخرى، متعايشة سابقاً في ظل الخلافة العثمانية، من أجل مد هيمنتها وتكريسها على الخلافة العثمانية وتفكيكها، ثم الوصول إلى اصطناع دويلات مبنية على قواعد عرقية وطائفية وقبلية وإقليمية وجهورية. لكن المشروعين الذين استأثرا أكثر من غيرهما باهتمام القنصليات الأجنبية، في القرن التاسع عشر، هما إنشاء كيانين لليهود الأوروبيين والآخر للمسيحيين المحليين، وبالتحديد الموارنة، ليكونا منـزلة حصنين متقدمين للمركزية الغربية في الشرق الأوسط ومنطلقين للمرافعة عن "العالم الحر".

وفي الفصل الثاني المعنون "من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة عل البشر" قام الكاتب بتحليل الكيفية التي تمت ا بلورة مفاهيم المركزية العرقية الغربية، وكيف تضافرت هذه المفاهيم مع حملات التبشير باسم "العقل" و"العقلانية" أو "الموضوعية العلمية".

ولإبراز المعايير والقيم والعادات الذهنية التي تسكن الخطاب التاريخي المتعالي للنظام الغربي الصاعد، قام الباحث بمقاربة تلمس المقدمات والعناصر الإجرائية المنظمة و "المعقلنة" التي مكنت هذا النظام من تدعيم أسس الاستشراق، كعنصر مكتمل لهيمنته، وتبيان كيفية المحاججات "العقلانية" التي سمحت له بفرض ثقافته على الشعوب المهمشة وخاصة بعد "عصر الأنوار".

هذه المقاربة تناولها في عناصر أربعة: مصادر الخطاب الكوني في منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر، والعرقية المركزية الكامنة في الخطاب الكوني،

والحروب بوصفها صمام أمان "للدولة-الأمة"، ثم استغلال أسطورة "الإنسان المتوحش الطيب".

فالمثقفون في أوروبا في بداية عصر النهضة انكبوا على استنطاق أنفسهم حول الأسباب التي تم إنشاؤها عن طريق الملاحظة الحسية من أجل توسع الحد الأقصى من فضاء السيطرة على الطبيعة. ومع توسع التجارة، وظهور علم (الأنثروبولوجيا)، ولدت شبكة مؤسسية من المعارف السياسية و (الأيديولوجية)، فمكيافيلي عندما اكتشف التاريخ الروماني بحث فيه عن القوانين الأبدية لسيطرة البشر بعضهم على بعض، في كتابه "الأمير"، وظهرت نظرته في العصر التالي مع مذهب "المصلحة العليا للدولة" التي ما كان لها أن تقوم لولا تبرير وسائل السيطرة الوحشية...، فمكيافيلي بمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" الذي كان خلاصة كتابه أسس للغزو الاستعماري وأخلاقه النفعية.

أما هوبز فقد دفع ـذا المفهوم إلى الحد الأقصى، واعتبر الحرية ليس شيئاً غير غياب كل ما يحول دون الحركة، كما أعلن أن على الدولة أن تضع الكنيسة والدين في خدمتها، ثم كوندورسيه، وديكارت الذي قدم حججاً (للإيديولوجية) الكاثوليكية وشجعها على تكييف لاهو ا مع التقدم والارتقاء الثقافي العقلاني بوجه كوني.

ومع هيجل كشف الخطاب الكوني للغرب عن عرقيته المركزية ا لكامنة، ذلك أن هيجل لكي يدعم خطابه ويتفادى تحديد نفسه فقط بخطاب كوني متعارف عليه في عصره لجأ إلى التاريخ اليوناني الذي يعتبره المنطلق العام للتاريخ الإنساني برمته، وهو في أطروحته ينطلق من شقين: في الشق الأول يشيد بالتاريخ الغربي مرجعاً واحداً جديراً بالاعتبار. أما الشق الثاني فيحط من شأن تاريخ الحضارات المسماة بالشرقية ويعتبرها مرحلة زائلة.

فالجدلية الفكرية عند هيجل لا تتجاوز حدود الغرب، وكل فكر خارج هذه الحدود موسوم بالظلامية والاستبداد وانعدام الحرية والتاريخ.

هذه التعميمات تحولت إلى بداهات تعزز خطاب المركزية الغربية عن طريق "العلوم الإنسانية"، في إطار التطورية الداروينية- السبنسرية، والوضعية الأوغيست-كونتية، ولا مادية التاريخية (ص 77-80).

ضمن هذا المنظور العام ستغدو كل المسوغات العقلانية ناجزة لشن الحملات والحروب على هذه الأمم الموسومة بـ"غير المتحضرة" وقد أصبحت، لاحقاً، حقاً قانونياً ومطلباً حيوياً "للدولة-الأمة "الغربية.

ولإنقاذ ا تمع المدني الغربي من الركود والموت يقترح هيجل سلسلة من العلاجات تنطوي على القيام بالحرب والاستعمار. فالحرب لها الفضل في إعادة بناء التجانس الوطني تجاه التهديد مقبل من الخارج، والاستعمار سيسمح للدور الغنية بالتخلص من غير المرغوب فيهم.

أما أسطورة "الإنسان المتوحش الطيب" الموروثة عن العصور الوسطى وعصر النهضة فقد رسخت في الأذهان على شكل استيهامات غرائبية حتى بات الاستعمار يعد عملاً إنسانياً يسوغ غزو الشعوب "الوحشية" و "الكسولة"، أي: العاجزة عن الإنتاج واستغلال الثروات الطبيعية. الأمر الذي يشير شهوة التوسع والهيمنة عند الغزاة.

أما الفصل الثالث فقد تناول فيها الاستشراق و(أيديولوجية) الهيمنة: فلكي نضفي الدوائر الاستعمارية على (أيديولوجيتها) التوسعية صبغة قانونية وعقلانية كان عليها أن تقدم علومها في مجال الإنسان بصفة علوم حيادية عالمية شبيهة بالعلوم الطبيعية... ولم تتردد "العلوم الإنسانية" في توظيف أسطورة الإنسان المتوحش" بما يخدم مصالح دولها. والقصد ليس تجريده من مزاياه الفكرية فحسب، إنما هو تأسيس خطاب علمي مخصص للآخرين يبرز للمركزية العرقية الغربية زعزعة ثقة الشعوب الشرقية بذا ا ومعاييرها وتدمير مجتمعا ا وعوامل الاستمرارية عندها، ولعل هذا ما جعل العلماء على الرغم من اختلاف مشار م (الأيديولوجية) يجمعون على إسقاط أحكام معيارية مسبقة الصنع على الشرق وإلصاق كل النعوت السلبية به: من قبيل الاستبداد، والتأخر، والكسل، واللاعقلانية، واللاتاريخية.

من أجل "البحث عن آدم جديد" للأوروبي الأبيض والمتفوق والعنصري، عمل الاستشراق على خطين: الوعي واللغوي بمنظار أوروبا ومقاييسها، والميل إلى التجزئة والتفريع وإعادة التجزئة لمباحثه دون أن يغير من رأيه حول الشرق.

أما الحتمية العرقية التي جها علماء اللسانيات والسلالات فقد أدت إلى جعل العرق صنماً محركاً للتاريخ على يد شارك كونت، وفيكتور دوليل، وغوبينو الذي يرى أن العرق الأبيض يظهر فيه بوضوح الجمال والذكاء والقوة، ويمتلك عنصرين

أساسيين لكل حضارة هما: دين وتاريخ، فضلاً عن اجتماعيته المحضرة وتفاوته وتوسعه عن طريق الغزو (ص 95).

أما أرنست رينان فيرى أن العرق السامي يعتبر شكلاً منحطاً ذا تركيب أدنى من الطبيعة الإنسانية بالمعنى الأخلاقي والبيولوجي (ص 96)، يستثنى اليهود بإدراجهم في دائرة المركزية العرقية الغربية بدعوى أن العرق "الإسرائيلي" قدم للعالم أكبر الخدمات العظيمة (ص 97).

والخط نفسه سار عليه كوفييه، وسانت فانسان، وكاتروفاج، ودوبلاج في فرنسا وتوما أرنولد، وكنوكس وداروين وسبنسر في بريطانيا ثم في الولايات المتحدة على يد ميرتون، وجيرون، ونوت من دعاة الأشكال المتطرفة للنظرية العنصرية المعادية للسود، وبلغ الخطاب العرقي العنصري على يد علماء الأناسة الألمان ابتداء من القرن التاسع عشر حداً متطرفاً مع مبدأ تفوق العرق الجرماني.

وتحت قيادة هذا الخطاب "العلمي" المسيطر والمؤسس في القرن التاسع عشر تحالفت الدولة الممركزة الدستورية، والعلم، والجيش، والصناعة والكنيسة لتوزيع الأدوار وتقاسم المهمات ضمن استراتيجية منظمة، تراوحت مهما ا حسب الظروف، بين مطاردة السكان المحليين و ميشهم وبين تسخيرهم وتصفيتهم. كل ذلك باسم الحضارة والحرية وحقوق الإنسان، وتقدم الإنسانية. هذا التقدم: (الاستعمار والتحضير) نظر له كل فلاسفة أوروبا من (أوغست كونت)، وهيجل، إلى المدرسة الماركسية التي لم تفلت من الأسطورة الخاصة بالتقدم الأحادي والحتمي للإنسانية، ولم ينقطعا معرفياً ولا إيديولوجياً مع ثوابتهما الداعية إلى رسالة حضارية في الشرق، وفي الحقيقة ما قامت به الماركسية في أدبيا ا حول الشرق كان امتداداً للمدرسة الاستشراقية (الليبرالية).

وخلاصة الكلام حول الاستشراق و(أيديولوجية) الهيمنة التي أنتجها أن ما يريده المنظرون والمستشرقون هو وضع شعوب الشرق أمام خيارين لا ثالث لهما، إما الرضوخ النهائي لمنطق الغرب، وإما أ ا ستظل تعتبر، من قبل الخارج، محكومة بعدم قدر ا على مواجهة الحياة.

وأما في الفصل الأخير فقد تناول المؤلف "حملة بونابرت على مصر" التي هي نموذج تطبيقي للأدوات والترميزات والتصورات الغرائبية التي يحملها الغرب نحو الشرق.

إذ الحملة على مصر -حسب رأي الكاتب- لم تكن ثمرة مشروع عرضي هدفه حاول بث التفرقة العرقية بين المماليك والمصريين من جهة، وبين العرب الاجتماعي والعثمانيين من جهة ثانية باسم الإسلام، ثم تعميق الشقاق والصراع الاجتماعي ما بين الأديان والمذاهب باسم تقديم حلول علمانية زمنية مستمدة من مبادئ عصر الأنوار، للأقليات الدينية والمذهبية.

استخدم نابليون مجموعات من النخب المحلية لضمان سريان أوامره، وعمل على تأييد المازونيين، واستعطف اليهود ودعاهم إلى النهوض لتحقيق مطالبهم والاستغلال الفرصة للعودة إلى أرض الميعاد.

ورغم أن احتلال بونابرت لمصر باء بالفشل على الصعيد العسكري، إلا أن آثاره لا تزال حتى اليوم تسيطر على منظوراتنا الثقافية والسياسية، ولقد انقسمت غالبية النخب المحلية المحدثة إزاء هذه الحملة إلى اتجاهين: الأول رأى فيها منعطفاً حاسماً في تشكل تاريخهم الحديث، لكو ا كانت مبعثاً على "النهضة العربية" بفعل آليات المثاقفة مع الآخر الغربي. أما الثاني: فيتمثل في التوفيق ما بين العلوم الحديثة المستجلبة والتراث العربي الإسلامي، وذلك بتطويعه للنموذج الغربي.

ولا يزال الصراع يدور بشكل سجالي دون نقاط مضيئة حول الأسس المشتركة لتحقيق النهضة.

في الخاتمة يناقش الباحث فكرة تجاوز الغرب لمقولاته المعرفية، غير أن الباحث -وأظنه محقاً في ذلك- يرى أن لا نستعجل ونعمم الحكم على غالبية (الأنثروبولوجيين) والمؤرخين والمستشرقين بأ م قد قطعوا، من حيث المضمون، مع مركزية النظام الغربي لكو م انتقدوه أو انتقدوا مظاهره.

ذلك لأن عملية القطيعة تستدعي إعادة نظر جذرية في العديد من المسلمات الغرائبية والاستيهامية الثاوية في النظام المعرفي الغربي المؤسسي، ولا يكفي أن تطلق صفة القطيعة حتى يسلم آلياً بكل أشكال التطبيقات المعرفية وما تتضمنه من إسقاطات ماسخة على شعوب الشرق وثقافاته.

إن أي ترويج اعتباطي لمفهوم القطيعة -دون قيام نوع من علاقة المحاورة المتفاعلة بين الغربي والطرف الآخر- يعتبر إضافة أيديولوجية إلى جملة ما هو سائد.

هذا وإن الكتاب مليء بالأفكار يحتاج إليه كل مثقف يريد لنفسه أن يتفاعل إيجابياً مع الغرب المهيمن بخيله ورجله وأفكاره وإنتاجه، ذلك أنه يبحث في الجذور المعرفية التي أسست للخطاب الغربي المستعلي، ويقوم بالحفر في عمق مدلولات

الخطاب ليبرزها، ويناقش "حقلاً معرفيا" يحتاج إلى ارتياد الكثير من ذوي البصائر وأولي الألباب، حتى يؤسس التعامل مع الغرب على علم، وتختصر الكثير من المعارك الوهمية وتقتصد الجهود، والله أعلم.

دورة مكثفة عن إسلامية المعرفة
لأساتذة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا
من 7 إلى 11 يونيه 1996م

إعداد: مقلاتي صحراوي*

نظمت كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية دورة مكثفة عن إسلامية المعرفة لمدة خمسة أيام من 7 إلى 11 يونيه 1996م، وذلك في فندق "Regency" بمدينة بورتديكسون، التابعة لولاية نجري سمبلان Nergeri Sembelam.

وقد شارك في الدورة واحد وثلاثون من أساتذة الجامعة.

وتجاوزاً للطرح العمومي لإسلامية المعرفة الذي طبع ندوات ودورات سابقة حيث كان الكلام يدور حول قضايا تتصل بمفهوم إسلامية المعرفة وطبيعتها ومشروعيتها، حرصت اللجنة المعدة لبرنامج هذه الدورة على أن يتم التركيز على قضية المنهجية بوصفها إشكالية أساسية تواجه الباحث المسلم المعاصر مهما كان تخصصه. وكما أوضح الدكتور لؤي صافي (الأستاذ المشارك بقسم العلوم السياسية ورئيس اللجنة المشرفة على الدورة)، فقد كانت هذه الدورة فرصة للبحث بدقة في مرتكزات "إسلامية المعرفة" وثوابتها، والنظر بعين ناقدة في إسهامات العلماء والمفكرين الرواد، فضلاً عن العمل بجدية لمعالجة الإشكالات المنهجية التي تطرحها إسلامية المعرفة.

جلسات الدورة

جرى في الجلسة الافتتاحية استعراض برنامج الدورة والأهداف المعلقة عليها خاصة في هذه المرحلة من مسيرة الجامعة الإسلامية العالمية، وهي تستعد للانتقال إلى مبانيها الجديدة حيث ستستكمل كل أقسام كلية معارف الوحي والعلوم

* ماجستير من قسم معارف الوحي بالجامعة الإسلامية العالمية –ماليزيا، مساعد التحرير في مجلتي التجديد (التي تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) وإسلامية المعرفة.

الإنسانية برامج الدراسات العليا فيها، وهو ما يعد تحديات حقيقية خاصة المواد التي ستدرس في هذه الأقسام إن على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون.

أما الجلسة الختامية فقد خاطبها معالي السيد أنور إبراهيم نائب رئيس الوزراء في ماليزيا ورئيس الجامعة. وقد ركز في كلمته على إبراز المسؤوليات الكبرى المنوطة بالجامعة الإسلامية من حيث أنه يجب أن تكون قادرة على تزويد الأمة بخريجين ذوي تكوين علمي عميق والتزام أخلاقي متين، ليكونوا أقدر على الإسهام في بناء مجتمعا م مادياً ومعنوياً.

وما بين جلستي الافتتاح والختام، قدمت تسع محاضرات، أربع منه قدمها الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وكانت المحاضرة الأولى عن الإطار العام لإسلامية المعرفة، أما المحاضرة الثانية فكانت عن القرآن بوصفه مصدراً للمعرفة. حيث أبرز المحاضر أن القرآن ليس مجرد كتاب للأحكام الفقهية والقانونية المنظمة لشؤون الحياة الإنسانية على مستوى الفرد و ا تمع، كما أن وظيفته لا تنحصر في تزويد الإنسان بالقيم الموجهة لحياته، وإنما القرآن -فضلا عن ذلك كله- له كلمته بخصوص المعرفة الإنسانية من حيث مصادرها ومناهجها وغايا ا، وهو في الوقت نفسه يضع للمعرفة الإنسانية قاعد ا الصلبة وإطارها الراسخ بما يقدمه من إجابات حاسمة عن الأسئلة النهائية الخاصة بحياة الإنسان منشأ ومسيراً ومصيراً.

ومن ناحية أخرى، أكد المحاضر أن للقرآن منهجية معرفية خاصة ينبغي الكشف عنها وذلك عبر قراءة واعية لآياته تأخذه جميعاً في ترابطها وتكاملها انطلاقاً مما أسماه وحدة القرآن البنائية.

أما المحاضرتان الأخريان فقد خصص الحديث فيهما عن منهجية التعامل مع السنة ومنهجية التعامل مع التراث، وقد أكّد المحاضر أنه إذا كان المسلمون متفقين على حجية السنة مصدراً للأحكام ونموذجاً للتأسي، فإن التعامل معها يثير العديد من المشكلات المنهجية التي لا بد من حلها، ومشكلات منشؤها الأساسي أن السنة يتداخل فيها -بصورة كبيرة- ما هو تاريخي ذو صلة مباشرة بالظروف الاجتماعية والأوضاع مع ما هو وحي مطلق. ومن ثم فالحاجة ماسة لإجراء دراسات منهجية للسنة تسعى لتبين الخيط الدقيق الذي يميز بين القيم والتوجيهات الخالدة وبين تطبيقا ا التاريخية. أما التراث فهو يمثل ما أنتجه المسلمون من خلال تفاعلهم مع

نصوص الوحي في إطار الظروف التاريخية والأوضاع الاجتماعية لكل جيل من أجيالهم.

هذا، وقدم الدكتور عبد الحميد أبو سليمان مدير الجامعة الإسلامية العالمية محاضرتين، واحدة حول "معارف الوحي: المنهجية والأداء"، والثانية عن "السنة النبوية: رؤية عالم الاجتماعيات".

وكذلك قدم الدكتور نـزار العاني الأستاذ بقسم علم النفس محاضرة هي عبارة عن رؤية لإسلامية المعرفة من حيث ما أنجز فيها على المستوى النظري والمنهجي. كما قدم كل من الدكتور عبد الله حسن زروق (قسم الفلسفة) والدكتور إبراهيم رجب (قسم علوم الاجتماع) محاضرتين عن قضايا التعامل مع التراث الفكري والعلمي الغربي في سياقاته الفلسفية والمنهجية والثقافية.

وحظيت الدورة في اليومين الأخيرين منها باستضافة أربعة شخصيات لها إسهاما ا في الساحة الفكرية والثقافية في البلاد الإسلامية وفي الغرب. فقد شارك في جلستي حوار مع المشاركين كل من الدكتور مراد هوفمان (السفير السابق لألمانيا في كل من الغرب والجزائر ومؤلف كتاب "الإسلام كبديل" وعدد آخر من الكتب القيمة) والدكتور فرانسوا بورغات الباحث الفرنسي في شؤون الدراسات الإسلامية (وخاصة في شمال أفريقيا)، والدكتور إبراهيم أبو ربيع أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية، والأستاذ منير شفيق الكاتب الإسلامي والمحلل السياسي الفلسطيني المعروف، وقد دار الحوار حول الإسلام ومناهج المعرفة الغربية والإسلام والمناخ الفكري في الغرب.

أما المحاضرة الأخيرة فكانت للدكتور محمد كمال حسن نائب مدير الجامعة الإسلامية للشؤون العلمية الذي ركز حديثه على الآفاق المستقبلي لإسلامية المعرفة في الجامعة.

وفضلاً عن المحاضرات، تضمن برنامج الدورة توزيع الأساتذة المشاركين إلى مجموعات عمل ركزت كل واحدة منها على محور أو موضوع محدد. وقد ناقشت ا موعات المختلفة الموضوعات الآتية: كيفية التعامل مع التراث المعرفي الغربي، والقرآن مصدراً للمعرفة، والإطار النظري والمنهجي لإسلامية المعرفة، وكيفية التعامل مع التراث الإسلامي.

وبعد حوار ونقاش مستفيضين، توصلت ا موعات المختلفة إلى صياغة مجموعة من التوصيات نذكر منها ما يأتي:

1. إنشاء مركز أو معهد للدراسات الخاصة بالغرب فكراً وثقافة وحضارة وتاريخاً. ويكون من وظائف هذا المركز أن يوفر للباحثين حول الغرب ما يحتاجون إله من مصادر ومراجع ومعلومات، والتكفل بما يحتاجون إليه من تمويل إلخ. وبعبارة أخرى، فإن هذه التوصية تعني الدعوة إلى إقامة مركز لدراسات "الاستغراب"، مقابل دراسات الاستشراق التي تقوم عليها مؤسسات عدة في الغرب.

2. إنشاء مركز لتدريب الأساتذة بما يجعلهم أكثر تفهما لرسالة الجامعة وأقدر على تجسيدها في مهمتهما التعليمية، وذلك في إطار إسلامية المعرفة التي تمثل بعداً أساسياً من رسالة الجامعة.

3. إدخال مساق جديد في برامج الدارسة الجامعية يكون عن القرآن والسنة بوصفهما مصدراً للمعرفة.

4. تطوير مساق خاص عن المنهجية القرآنية يدرس لطلاب المستويات المتقدمة (سنة التخرج وسنوات الدراسات العليا) في كل التخصصات التي تدرس بالكلية.

5. إعداد خطة للبحث تحدد فيها المحاور وا الات ذات الأولوية وخاصة في إطار إسلامية المعرفة وتكليف ذوي الكفاءة والاستعداد وتفريغهم لإعداد بحوث ودراسات فيها.

6. ضرورة الاهتمام بالتراث الفكري الإسلامي في منطقة جزر الملايو (أندونيسيا وماليزيا خاصة) سواء بالكشف عن المخطوطات وتحقيقها ونشرها، أم بإجراء الدراسات والبحوث التي تعرف بالإسهام الفكري للعلماء المسلمين أو التي تبرز أثر الإسلام في حياة الناس وثقافتهم في هذا الإقليم.

الدين والتراث
قائمة ببليوغرافية منتقاة
(1980-1994م)

محي الدين عطية*

مقدمة

لقد برزت قضية التراث في الأدبيات العربية منذ عقدين من الزمن كقضية فكرية، تحمل بين طيا ا مختلف المضامين، بينما تحملها هي مختلف (الأيديولوجيات)، وتدور حولها المعارك، وخاصة ما يتصل بالمساحة المشتركة ما بين الدين والتراث، حتى أصبحت العلاقة بينهما مجلاً رحباً للحوار، وهو ما حاولت هذه القائمة رصده منذ 1980م حتى تاريخ إعداد القائمة (نوفمبر 1994م).

وقد وزعت المداخل المائة المختارة على رؤوس موضوعات رئيسية وفرعية، رتبت تحتها ترتيباً هجائياً تبعاً للاسم الأخير للمؤلف أو الكاتب، ثم ألحق بالقائمة كشاف للمؤلفين يحيل إلى الأرقام المسلسلة للمداخل (1-100) وليس إلى أرقام الصفحات، ولائحة بالناشرين وأخرى بالدوريات التي ورد ذكرها في القائمة، تتضمن المعلومات التي تيسر على الباحث الحصول على مبتغاه.

هذا، وقد روعيت الدقة –رصداً وانتقاءً وترتيباً- قدر المستطاع، وفي حدود ما أتاحته المصادر العربية وأدوات التوثيق في هذا ا ال.

الموضوعات المستخدمة

التراث والمعاصرة 93-100

التراث – إحياء

1- بكار، يوسف: إحياء التراث... لماذا وكيف؟ العربي – 270 (1981/5)، ص 62 و 63.

2- الصافي، عثمان عبد القادر: إحياء التراث مطلوب ولكن العبث به مرفوض، الهداية: س 7، ع 77 (1404/7هـ/1984/5م)، ص 72 – 80، و ع 80 (1404/10هـ/1984/7م)، ص 62 – 73.

3- نوفل، يوسف. لقاء مع عبد السلام هارون: حضارتنا وإحياء ذخائر التراث، الفيصل 5:54 (1981/10م)، ص 51-57.

4- الهامشي، بشير مسألة التراث وقضية إحيائه، الناشر العربي، 8(1987/2م)

التراث – تحقيق

5-العاني، سامي: آراء حول تحقيق التراث العربي، البيان، ع183 (يونيه 198م) ص 96-105.

6- المطوي، محمد العروسي: حول تحقيق التراث، الناشر العربي، (1983/6م) ص96-105.

7- النص، محمد إحسان: وجهة نظر في تحقيق التراث ونشره، مجلة معهد المخطوطات العربية 26:2 (7-1982/12م) ص825-831، ببليوغرافية.

التراث – حفظ

8- دياب، مفتاح محمد: المكتبات الوطنية العربية ودورها في المحافظة على التراث العربي الإسلامي، مجلة كلية الدعوة الإسلامية ع5 (1988م) ص 337-357.

التراث – حوار

9- بكري، عيسى: رشدي فكار المفكر الإسلامي العالمي في حوار متواصل حول قضايا تراث المسلمين، القاهرة: مكتبة وهبة، 1988م.

10- بنعبد العالي، عبد السلام. هايدغر ضد هيغل، حول مسألة التراث، دراسات عربية، 19:4 (1983/2م) ص93-97.

11- بوطالب، محمد نجيب: قراءة في القراءات الجدلية للتراث العربي، المستقبل العربي، 10:104 (1987/10م) ص144-155، ببليوغرافية، جداول.

12- سعيد، خير الله رشك: جدلية العام والخاص في الموروث الإسلامي، الوحدة، 3:35و36 (8و1987/9م) ص134-152، ببليوغرافية.

13- طرابيشي، جورج: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، جريدة الحياة، 10 حلقات (يناير وفبراير 1993م).

14- قاسم، عون الشريف: في معركة التراث، بيروت: دار القلم، 1980م، 42،526سم.

التراث – دراسة

15- النجار، مهدي: قراءة في نحن والتراث: المدخل العام، دراسات عربية، 22:5 (1986/3م) ص97-106 (مراجعة كتاب).

16- أنيس، عبد العظيم: في مسألة الوافد من التراث، الطريق، س4، ع1، (1985/3م)، ص117-132.

17- جواد، قيس خزعل: الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي، الوحدة، 1:6، (1985/3، ص125-137، ببليوغرافية.

18- الحقيل، عبدالله حمد: التراث بين السلف والخلف، الدارة، 6:3، (1981/4م)، ص185-186، ببليوغرافية.

19- الرفاعي، عبد العزيز: توثيق الارتباط بالتراث العربي، ط6، الرياض، دار الرفاعي، 1408ه، 29ص، 17سم (المكتبة الصغيرة، 1).

20- سحاب، فكتور: التراث والاستقلال عن الغرب، قضايا عربية، 10:1 (1983/1م) ص123-134، ببليوغرافية.

21- سعيدان، أحمد: التراث الفكري: شؤونه وشجونه، ا لة الثقافية، 2:6، (-/1985م)، ص62-71.

22- سلطان، جمال: قيمة التراث، الوعي الإسلامي، م25، ع298، (1989/5م) ص54-59.

23- سلوم، توفيق: في المسألة التراثية، الطريق 5،46و6 (1987/12م)، ص99-117، ببليوغرافية.

24- الطويل، توفيق: في تراثنا العربي الإسلامي، الكويت، ا لمس الوطني للثقافة والفنون الآداب، 1405ه/1985م، 259ص، (عالم المعرفة، 87).

25- عمارة، محمد: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، 1980م،312ص،24سم.

26- الغزالي، محمد: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، هرندن، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2 (منقحة ومزيدة) 1412ه/1991م، 217ص،23 سم (سلسلة إسلامية المعرفة، 8).

27-الفار، درويش مصطفى: الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي، الدوحة، 6:69 (1981/9م) ص64-67.

28- فرح، سهيل: حول التراث العربي الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، 20 و 21و 22 (صيف 1984م) ص 101-110.

29- الكبيسي، محمد علي: التراث وإشكالية القراءة، الفكر العربي المعاصر، 29 (1983/12-1984/1م) ص105-112، ببليوغرافية.

30- كنون، عبد الله: نحن والتراث، المناهل، ع34 (1406ه/1986م) ص 9-18.

31- مبارك، أحمد: حول أزمة التراث العربي الإسلامي، شؤون عربية، 15 (1982/5م)ص8498.

32- المديني، أحمد: التراث بين تبرير القمع وتأسيس الذات الجديدة، الفكر العربي المعاصر، 23 (1982/12-1983/1م) ص162-164.

33- المرسي، محمد محمود: في تراثنا العربي الإسلامي، مجلة العلوم الاجتماعية، 2:14 (صيف1986م) ص354-359.

34- مروة حسين: مكان التراث الإسلامي في الفكر المعاصر، الطريق، س452، ع1 (1983/4م) ص88-115.

35- مناع، محمد عبد الرازق: التراث ومعاول الهدم، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م،106ص،20سم.

36- شرباتي، إكرام محمد سليم: فهرسة التراث واقتراح جديد، ا لة العربية، 7،5 (1981/10م) ص58و59).

التراث – مصطلح

37- صفدي، مطاع: استراتيجية التسمية: التأويل وسؤال التراث، الفكر العربي المعاصر، 30و31 (صيف1984م) ص4-15، ببليوغرافية.

38- صفدي، مطاع: استراتيجية التسمية: كلام الكتابة بين الميراث والتراث، الفكر العربي المعاصر، 32 (1984/10م) ص4-19، ببليوغرافية.

التراث - الموقف

39- أبو زيد، أحمد: موقفنا من التراث، عالم الفكر، مج14، ع2 (1983/7م) ص3-10.

40- الوراكلي، حسن: التراث بين موقفين: مساهمة في البحث عن الموقف الأمثل، الموقف، ع10 (1409ه/1989م)، ص61-71.

41- أبو الفضل، منى: إطلالة منهاجية على مصادر التراث السياسي، في: نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص9-36 (تقديم البحث).

42- الجابري، محمد عابد: التراث ومشكلة المنهج، المستقبل العربي، 83،8 (1986/1م)، ص4-14.

43- الجابري، محمد عابد: قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي: منهج وتطبيق، مجلة العلوم الاجتماعية، م17،ع2 (1989/2م)، ص251-264.

44- حبيب، بطرس: التراث العربي الإسلامي والإسقاطات الأيديولوجية في قراءته، آفاق عربية، 7،8 (1983/3م) ص62-66، ببليوغرافية.

45- خواجة، أحمد: مناهج الغرب الفكرية والتراث، الفكر العربي، 43،7 (1986/9م) ص294-303.

46- صالح، فرحان: جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث، ص1، بيروت، دار الحداثة، 1983م، 162ص، 21سم.

47- عارف، نصر محمد: "حول منهجية التعامل مع مصادر التراث السياسي الإسلامي"، في: مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (سلسلة المنهجية الإسلامية:7) 1994م، ص55-93.

48- عطية، محي الدين: نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي، الاجتهاد، س6، ع24 (صيف1994م) ص155-185.

التراث – نشر

49- بشير، الصديق الصغير: نحو فلسفة جديدة لنشر كتب التراث، الناشر العربي،1 (1985/6م)، ص9-22، ببليوغرافية.

50- الهاشمي، بشير: تراثنا العربي والمتجهات السائدة في نشره، الناشر العربي، 5 (1985/7م) ص9-22، ببليوغرافية.

التراث – نظرية

51- جدعان، فهمي: نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1985م، ص13-41.

التراث الاجتماعي

52- أمزيان، محمد محمد: نحو صياغة منهجية لدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام، في منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م، ص395-476.

53- ظاهر، أحمد جمال: التراث الاجتماعي وأثره في تطور ا تمع، مجلة العلوم الاجتماعية، 3،12 (خريف1984م) ص195-212.

التراث التربوي

54- أبيض، ملكة: التراث التربوي العربي وطرائق البحث فيه، ا لة العربية للبحوث التربوية، 2،2 (1982/7م) ص29-48، جداول.

التراث العلمي

55- باشا، أحمد فؤاد: التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، القاهرة، دار المعارف، 1984م، 200ص، 24سم.

56- الطائي، فاضل أحمد: التراث العلمي العربي أساس المنهجية الأوروبية، البحث العلمي، س16، ع31 (ذو الحجة 1400ه/أكتوبر 1980م) ص 187-191.

57- الفنجري، أحمد شوي: واجبنا نحو التراث الفقهي، المسلم المعاصر، الكويت، 12 و13 (9و1981/10م)، ص80-83.

التراث الفقهي

58- عطية، محيي الدين: تكشيف التراث الفقهي، المسلم المعاصر، م14، ع54 (1989/2م) ص129-149.

التراث الفلسفي

59- آل ياسين، جعفر: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب: دراسة في التراث، ط2، بيروت، دار الأندلس، 1980م، 144ص، 22سم.

60- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1983م، 480ص، 5و19سم.

61- الذوادي، محمود: مراجعة لكتاب: نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ا لة العربية للعلوم الإنسانية،25،7 (شتاء 1987م)، ص206-213.

التراث النفسي

62- دليل الباحثين إلى المفاهيم النفسية في التراث (عرض وتكشيف)، 3مج، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م، 1821ص، 24سم.

التراث والأدب

63- رسول، فاضل: ندوة الحوار: حول الأدب والتراث، منبر الحوار، م4، ع14، (1989/7م)، ص12-52.

64- رفاعة، إبراهيم: قضية الحداثة والتراث، التوحيد، م4، ع14، (1989/7م)، ص64-68.

65- نور الدين، صدوق: الأدبي والتراثي: بحث في صلة الخطاب الأدبي بالتراث، الناشر العربي، 8/(1987/2م)، ص24-36، ببليوغرافية، رسوم توضيحية.

التراث والاستشراق

66- الديب، عبد العظيم: المستشرقون والتراث، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ع4، (1985م)، ص705-747.

67- الصفار، سامي: دور المستشرقين في خدمة التراث الإسلامي، مجلة المنهل، س55، ع471، (1989م) ص142-167.

68- عجك، بسام داود: التراث الإسلامي والاستشراق، مجلة كلية الدعوة الإسلامية في ليبيا، ع7، (1990م).

التراث والتجديد

69- بنسعيد، سعيد: الأيدولوجيا، التراث: تحديث العقل العربي، الوحدة، 3،26و27، (11و1986/12م)، ص31-41.

70- حنفي، حسن: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، بيروت، دار التنوير، 1981م، 160ص، 24سم.

71- خلف الله، محمد أحمد: التراث والتجديد، المستقبل العربي، س4، ع28 (1981/6م) ص138،141.

72- السامرائي، ماجد: التراث وإعادة بناء الذات العربية: حوار مع المفكر المغربي محمد عابد الجابري، دراسات عربية، 5،18 (1982/3م)، ص103-114.

73- السائحي، محمد الأخضر عبد القادر: التراث والإبداع، الفيصل، س9، ع108، (1406/6ه/1986،2م)، ص35-40.

74- سلام، رفعت: "التراث والتجديد:المنهج في بحث الثقافة العربية"، مراجعة كتاب: التراث والتجديد، تأليف حسن حنفي، قضايا عربية، 4،8 (1981/4م)، ص77-96، ببليوغرافيا.

التراث والتنمية

75- أمين، جلال أحمد: التراث والتنمية العربية، المستقبل العربي، 7:72 (1985/2م) ص4-22.

76- حسين، عادل: التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: تراثنا هو المنطلق للتنمية، الهدى، ع26، (جماد الثانية 1413ه/ديسمبر 1992م)، 29-44.

77- حسين، عادل: التراث ومستقبل التنمية، الحوار، س1، ع1، (1406/3ه/1986م) ص21-39.

التراث والثقافة

78- شاهين، توفيق محمد: تراثنا الحضاري والثقافي بحاجة إلى نظرة وأمانة، الفكر الإسلامي، س15، ع4، (رجب 1406ه/إبريل 1986م)، ص59-64.

79- صالحية، محمد عيسى: ندوة التراث وثقافة الأمة، ا لمة العربية للعلوم الإنسانية، م9، ع35، (1989/7/)، ص190-220.

التراث والحضارة

80- بيرم، داود: التراث الإسلامي والانبعاث الحضاري، القدس، 19 (1981/6م)، ص95-98.

81- فجال، محمود: في التراث الإسلامي العربي وقيمته الحضارية، عالم الكتب، مج9، ع1، (رجب 1408ه/فبراير 1988م)، ص28-34.

82- فؤاد، نعمات أحمد: التراث والحضارة، القاهرة، دار الهلال، 1984م، 182ص، 17سم، (كتاب الهلال، 407).

83- نوفل، يوسف: الحضارات... والتراث، الفيصل، 3:53، (1981/9م)، ص51-54.

84- باشا، أحمد فؤاد: "ابستومولوجيا العلم ومنهجيته في التراث"، في ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1989م.

التراث والعلوم السياسية

85- صالح، فرحان:المشكلات الأساسية في علاقة الفكر السياسي العربي بالتراث، شؤون عربية، 15 (1982/5م)، ص72-82.

86- عطية، محي الدين: حول التراث والعلوم السياسية، المسلم المعاصر، 11:44 (7-1985/9م)، ص93-96.

87- مصطفى، نيفين عبد الخالق: إشكالية التراث والعلوم السياسية، المسلم المعاصر، س 11، ع43، (1405ه/1985م)، ص71-86.

التراث والقومية

88- سحاب، فكتور: الوحدة العربية وضرورة التراث، شؤون عربية، 15 (1982/5م)، ص61-71، ببليوغرافية.

89- الملحم، إسماعيل: التراث ووحدة الشخصية القومية للأمة العربية، الناشر العربي، 8 (1987/2م)، ص4-12، ببليوغرافية.

التراث وا تمع

90- حنفي، حسن: التراث والتغير الاجتماعي، شؤون عربية، 5 (1981/7م)، ص80-90.

91- سراج، نادر: التراث الديني في الخطاب العربي اليومي: نموذج من ا تمع اللبناني، منبر الحوارن م4، ع14، (1989/7م)، ص26-45.

92- مرسي، فؤاد: علاقة الهوية والتراث بالتشكيلة الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي، قضايا فكرية، 2 (1986/1م)، ص177-188.

التراث والمعاصرة

93- أبو ا د، أحمد كمال: "المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة"، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي ينظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985م، ص571-616.

94- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية لمركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985م.

95- الحاتمي، أنوال: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (تقرير)، ا لة العربية للدراسات الإنسانية، مج5، ع18، (ربيع1985م)، ص146-289.

96- العمري، أكرم ضياء: التراث والمعاصرة، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1405ه، 142ص، 19سم، (كتاب الأمة، 10).

97- عوض، ريتا: في المعاصرة والتراث، الكرمل، 3 صيف 1981م)، ص 149-156.

98- مراح، محمد: إشكالية التراث والمعاصرة (2)، منار الإسلام، م15، ع3، (1989/10م) ص112-121.

99- الناعم، عبد الكريم: التراث والأصالة والمعاصرة، المعرفة، 21:241، (1982/3م)، ص186-199.

100- هلال، علي الدين:التراث بين الأصالة والمعاصرة، الدوحة، ع 113، (1405ه/1985م)، ص20-22.

كشاف المؤلفين

لائحة الناشرين

دار الأندلس: فردان-بناية ملص، مقابل بنك جمّال، بيروت، لبنان.

دار التنوير: ص. ب: (113-6499)، بيروت، لبنان.

دار الحداثة: ص. ب: (145636)، بيروت، لبنان.

دار الرفاعي: ص. ب: (1590)، الرياض 11441، السعودية.

دار الشروق: ص. ب: (926463)، عمان، الأردن.

دار القلم: ص. ب" (3874-11)، بيروت، لبنان.

دار المعارف: 1119، شارع كورنيش النيل، القاهرة، مصر.

دار الهلال: 16 شارع مجد عز العرب، القاهرة، مصر.

دار الوحدة: ص. ب: (113-6348)، بيروت، لبنان.

رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية: ص. ب: (893)، الدوحة، قطر، ا لمس الوطني للثقافة والفنون والآداب: ص. ب: (23996)، الصفاة 13100، الكويت.

مركز دراسات الوحدة العربية: ص. ب: (113-6001) بيروت، لبنان.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي / القاهرة، 26ب شارع الجزيرة الوسطي، الزمالك، القاهرة، مصر.

مكتبة وهبة: 14 شارع الجمهورية، عابدين، القاهرة، مصر، مؤسسة ناصر للثقافة.

لائحة الدوريات

آفاق عربية: ص. ب: (4032)، بغداد، العراق.

الاجتهاد: ص. ب: (14-5581)، بيروت، لبنان.

البحث العلمي: المعهد الجامعي للبحث العلمي، المحمدية، المغرب.

التوحيد: ص. ب: (15815-3195)، طهران، إيران.

الحوار: ص. ب: (13802)، بيروت، لبنان.

حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية: كلية الشريعة، جامعة قطر.

الدارة: ص. ب: (2945)، الرياض، السعودية.

دراسات عربية: ص. ب: (11-813)، بيروت، لبنان.

الدوحة: ص. ب: (2324)، الدوحة، قطر.

شؤون عربية: شارع خير الدين باشا، تونس.

الطريق: ص. ب: (14-6143)، بيروت ، لبنان.

عالم الفكر: ص. ب: (0193(، الكويت.

عالم الكتب: ص. ب: (1590)، الرياض، السعودية.

العربي: ص. ب: (748)، الكويت.

الفكر الإسلامي: ص. ب: (14-5564)، بيروت، لبنان.

الفكر العربي: ص. ب: (14-5564)، بيروت، لبنان.

الفكر العربي المعاصر: ص. ب: (13-5072)، بيروت، لبنان.

الفيصل: ص. ب: (3) الرياض، السعودية.

قضايا فكرية: 32 شارع صبري أبو علم، القاهرة، مصر.

ا لة العربية: ص. ب: (5974)، الرياض، السعودية.

ا لة العربية للبحوث التربوية: ص. ب: (26585)، الصفاة، الكويت.

مجلة العلوم الاجتماعية: ص. ب: (5486)، الكويت.

مجلة كلية الدعوة الإسلامية: ص. ب: (800045)، طرابلس، ليبيا.

مجلة معهد المخطوطات لعربية: ص. ب: (26897)، الصفاة، الكويت.

المستقبل العربي: ص. ب: (113-6001)، بيروت ، لبنان.

المسلم المعاصر: 26 ب شارع الجزيرة الوسطى، الزمالك، القاهرة، مصر.

المعرفة: حارة الروضة، دمشق، سوريا.
منار الإسلام: ص. ب: (2922)، أبو ظبي، الإمارات.
المناهل: زنقة غاندي، الرباط، المغرب.
منبر الحوار: ص. ب: (135802)، بيروت، لبنان.
المنهل: ص. ب: (2925)، جدة الشرقية 21461، السعودية.
الموقف: ص. ب: (7927-11)، بيروت، لبنان.
الناشر العربي: ص. ب: (4067)، طرابلس، ليبيا.
الهداية: ص. ب: (450)، المنامة، البحرين.
الوحدة: 4 مكرر، شارع فرنسا، الرباط، المغرب.
الوعي الإسلامي: ص. ب: (23667(13097، الكويت.